مساءلة فنية .. لا أكثر

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

من قال: إن اللون، في إيماءة الإيحاء، ليس شعراً؟ ومن زعم أن الشعر، في التكوين التشكيلي، ليس ابتهالاً، بين أرض وسماء؟ ومن في وسعه، أمام اللوحة الصامتة، أن ينكر أنه يسمع همس النجوى، في رقراق عذوبتها والتذوق؟ وماذا يكون الخط، والدائرة، والكتلة، في النسيج الفني، سوى الإبداع، في سره الأعلى؟ وأين يرتسم البهاء، في بسمة الفرح والحزن، وفي شفافية الإطلالة، إذا لم تكتبه اللوحة، وتقله، من خلال اللاكلام، لأنه الكلام الذي يستنطق الحجر، في قدحة الإزميل، ويستولد الأحاسيس التي تبعث على خدر

* كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، ألقيت بمناسبة حفل افتتاح مؤتمر الهيئة العامة التاسع لنقابة الفنون الجميلة ١٩٩٨/٥/١٦ على مدرج جامعة دمشق.

التأمل، في مشحة الفرشاة، موقظة فينا ما كان دفيناً من مشاعر، بين القلب وشغافه، والعين وائتلاق النظرة، والإدراك وانتشاء الجوانح والجوارح؟

إنما الفنان، في عطائه والسخاء، هو الكائن الأسمى، لأنه الكائن الذي من ألق أنامله، يشع ألق الحياة، فيكون عطاؤه الفني، للبهجة حيناً، والرجوة حيناً، والسعادة الكامنة بين الضلع والضلع أحياناً، وهذا، في المآل، دنيا من التهاويل، تأخذنا، تأسرنا، تسحرنا، وتمنحنا الرؤية التي، في ضوء مصباحها، نكتشف العوالم، والحقائق، والنبوءات، بما قد صار، وبما هو آت، ما دام فعل الفن هو فعل الرُّوَّد، يتقدم، يستطلع، يستكشف، ونحن على هديه نسير في الدروب إلى آمالنا والأهداف، وإلى غاياتنا وما تعد، في التوق إلى التغيير، ونحو الأفضل دائماً، وقديماً كان التغيير، ويبقى، وسيبقى، الهدف الأهم للفن، سواء في الكلمة التي تضيء الظلمة، أو الرسمة التي، في ضيائها والظلال، توقظ فينا الأماني، ومعها السعي الدؤوب لإدراكها.

وبعيداً عن اللفظة، في ضخامتها والجلجلة، يأتي الفن، في أقصى مناه، رفيفاً رفيقاً، ليكون استئنافاً ضد الواقع، واستئنافاً على واقع كائن، في سبيل واقع سيكون، وبهذا يؤدي الفن رسالته، وهي رسالة عظمى، ينهض بها، ولها، حملة مشاعل النور والنار، الذين يحترقون لينيروا الطريق لغيرهم، قولة الشاعر ناظم حكمت.

إن هذه الكلمة، هي تحية للفن والفنان معاً، وعلى أنني، في التكثيف، أردتها موجزة جداً، الا أنني أستسنحها مناسبة للفت أنظار

الإخوة الفنانين التشكيليين، إلى معالجة جيّدة ومجوّدة، ومن خلال الإيماء والإيحاء، للقضايا التي تهم الوطن والشعب، وكل التطلعات الإنسانية والاجتماعية التي تقدم مادة فنية مطاوعة، يرى من خلالها الناس صورهم، وأحلامهم، وسعيهم إلى غد أكثر إشراقاً، وأوفر خيراً، وأزخر جمالاً.

وبغامر السرور، يحدوني الواجب الفني، لأن أشيد بالنهضة الفنية التشكيلية في سورية، هذه النهضة التي تجاوزت بلدنا إلى وطننا العربي كله، ومنه إلى العالم كله أو بعضه، من خلال المعارض التي تقام في كل هذه الأماكن، وتكون لنا سفارة بالغة الأثر، بالغة التأثير، في المشاهدين العرب والأجانب الذين يقبلون عليها إقبالاً جيداً حتى لا أقول كبيراً.

غير أن النهضة الفنية، إلى أي جنس إبداعي انتمت، لابد لها من مُنهِض، من حامل، من راع، ويشاء الله أن يكون لنا، في سورية العزيزة، قائد اعتزت به الدنيا معنا ومن حولنا، هو الرئيس حافظ الأسد الذي حفظ العهد فأداه ووفاه، لا بسبب من أن منتماه إلى السيف والقلم كان ولا يزال، بل لأنه، فوق ذلك، وعى فرعى، ودعم الثقافة بما هي أم الفنون، والفن بما هو رافد للثقافة، فكان أن حمل إلينا غمام رعايته، وعنايته، ما يستمطر الغمام سكباً، فيه الخير صبيباً، وفيه النبل أصيلاً، وفيه التكرمة سجية. أفاءت علينا، أدباء وفنانين ومبدعين، بأطيب ما تفيء به الشجرة في وارفها من ظل، ومن أزهار، وأثمار، يضاف إلى هذا أن الرئيس حافظ الأسد له في الموقف الوطني والقومي فرادة تملأ الدنيا بصدقها وصلابتها وروعتها،

ففي وقت يتسرع فيه الآخرون ويزحفون ويتخاذلون وتعشو بصيرتهم وباصرتهم، يشمخ قائدنا في وقفة العز التي عناها أبو تمام بقوله: من تحت أخمصك الحشر، حتى صار بوسعه، ووسعنا أن نقول للعالم كله: «نحن العرب» وأن يقول هو، مع جم تواضعه: «أنا هو العالم العربي»، في ثباته والصمود، فمن شاء العزة، والكثرة في الأمة العربية يشاؤونها، يقف معنا، ويثبت ثباتنا، ويصمد صمودنا، ويصبر ويصابر، في طلاب النصر، هذا الذي يأتي غلاباً حين نريده أن يأتي في موكب الأناة، لا موكب الاستعجال، لأن مقتل النصر في العجلة يكون، وهذا هو الدرس الذي علمنا إياه قائدنا، وفيه تجلت حكمته، وحنكته، اللتان لم يعد ثمة من يجادل في أمرهما، لأننا برهنا على كل ذلك بالفعل لا بالقول، أو بالقول المقترن بالفعل الساطع كالنور في منبلج الصبح.

أيها الفنانون

إنما الفن خلق كي يعاش، لا كي يقال، لكنني بمناسبة هذا المؤتمر التاسع للفنانين التشكيليين المبدعين في سورية، رغبت في إبداء ملاحظة أو ملاحظتين، آمل أن تروا إليها كرفة هدب، شأنها، وشأوها، أن تجمل الرؤية، أو تأتلق النظر، فتجعله نافذاً، سديداً، رشيداً، وفي الحالين فإن لكم من ثاقب النظرة، ورهافة الإحساس، ما يأخذ بكم في طريق الفن الأصيل، الرائع، أخذاً سوياً، ولم يبق لي ختاماً إلا أن أقدم لكم تمنياتي بالنجح الكامل والتوفيق الدائم، وشكراً.

حقوق الإنسان بين النظرية والممارسة

د. سيدي محمد ولد سيد آب

مقدمة:

لا تزال مسألة حقوق الإنسان تطرح على بساط البحث والنقاش رغم مرور وقت طويل على الاعتراف بها واقرارها في العديد من المواثيق الدولية، وإدراجها في الدساتير الديمقراطية، ولعل السبب في ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى تزايد

(*) د. سيدي محمد ولد سيد آب: باحث من موريتانيا، استاذ القانون العام بكلية الحقوق، جامعة نواكشوط.

قبضة الدولة الحديثة على المجتمع بوسائل مختلفة مادية ومعنوية بهدف حماية الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة .

وقد سجل التاريخ العديد من الثورات في المجتمعات المختلفة هدفت جميعها إلى تغيير نظم الحكم القائمة لصالح من يضمن توفير أكبر فرصة لممارسة الحقوق والحريات العامة .

وقد ساد العالم في العصر الحديث اتجاه فلسفي يدعو إلى كفالة أكبر قدر ممكن من الحقوق للأفراد في مواجهة الدولة باعتبارها مستودع السلطة ومقرها، كما يهدف إلى جعل الدولة تتصرف على أساس أن المهمة الموكولة لها هي المحافظة على الحقوق والحريات من الإعتداء عليها أو المساس بمضمونها وتوقيع الجزاء على الإخلال بها، وهذا الاتجاه يعتبر ردة فعل على الممارسة في العصور السابقة التي أهدرت كل معاني الحق والحرية وانعدمت في ظلها الضمانات الكفيلة بتوفير أسباب الحياة الكريمة للإنسان .

لذلك نلاحظ أن الخطاب الذي يكتسح ساحة الفكر السياسي بشقيه الداخلي والدولي يركز على المطالبة بحقوق الإنسان وتجسيدها القانوني، وتنظيمها عبر آليات تتضمن جزاءات لمواجهة التجاوزات والخروقات التي تحصل في ميدان حقوق الإنسان .

وتجد حقوق الإنسان أصلها في الحرية وهذه الأخيرة هي السبب كذلك في نشوء الأنظمة المتعلقة بأي حق . والحرية مفهوم متطور يرتبط بالمجتمع الذي يحيى فيه . وقد استخدم لفظ الحرية على نطاق واسع وفي كل اللغات إلا أنه استخدام غير محدد، ولا يؤدي بالضرورة نفس المعنى، فقد تعني التحرر من القيود الاجتماعية، وقد تعني حرية الفكر . . .

ومهما يكن من أمر فإن لكل فرد فكرة غامضة عن الحرية وله رغبة فيها دون أن يكون هناك اتفاق على تعريفها .

وقد عرفها العديد من الكتاب والفلاسفة وفقهاء القانون الدستوري إلا أنهم لم يتفقوا على تعريف موحد لها، لأن معنى الحرية يختلف من

الزمان والمكان؛ فالحرية في النظام اليوناني القديم تختلف عن الحرية عند مفكري الثورة الفرنسية، ولدى هؤلاء تختلف عن الحرية في القرن العشرين.

فالحرية إبان إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية كانت تعني التحرر من الحكم الانجليزي، وفي سنة ١٨٦٣ عندما أصدر «لنكولن» إعلان تحرير العبيد كانت الحرية تعني إنهاء العبودية والرق[١].

ولعل أصدق تعبير عن هذه الظاهرة قولة الرئيس الأمريكي الأسبق «براهام لنكولن» في خطاب له سنة ١٨٦٤ «إن العالم لم يصل أبداً إلى تعريف طيب للفظ (الحرية)، فنحن إذا كنا نستعمل ذات الكلمة فإننا لا نقصد ذات المعنى».

فالحرية إذن كلمة تستخدم كثيراً ولكنها تعطي مدلولات مختلفة، فقد عرفها «جون لوك» بأنها «الحق في فعل أي شيء تسمح به القوانين» وعرفها «منتسكيو» بأنها «الحق فيما يسمح به القانون، والمواطن الذي يبيح لنفسه ما لا يبيحه القانون لن يتمتع بحريته لأن باقي المواطنين سيكون لهم نفس القوة»[٢].

ويعرفها جان جاك روسو بأنها «طاعة الادارة العامة»[٣] ومن الفقه العربي يعرفها الدكتور طعيمة الجرف بأنها «تأكيد كيان الفرد تجاه سلطة الجماعة»[٤].

ورغم أن الهدف من وجود السلطة السياسية هو تنظيم المجتمع وضمان انسجامه[٥]، وصون الحرية وحمايتها، فإن التناقض بين السلطة والحرية ظل قائماً إلا أن الفلسفة الديمقراطية فرضت على السلطة احترام الحريات باعتبارها مقدسة، وقررت أنه في حالة حدوث تعارض بين السلطة الديمقراطية والحرية، فإنه يجب تغليب الحرية، إلا أن هذه الأخيرة يجب أن تمارس في إطار الضوابط المنظمة لها، وإلا انقلبت إلى فوضى[٦].

هذه النسبة في معنى الحرية انعكست على حقوق الانسان بصفة

عامة، ذلك أنه على الرغم من الجدل الدائر الآن في جميع الأوساط حول حقوق الإنسان وكيفية ضمان احترامها، وعلى الرغم كذلك من الخطاب العام الذي يكتسح الساحتين الداخلية والخارجية، والمؤكد على ضرورة احترام حقوق الانسان، فإنه ليس هناك تحديد دقيق، متعارف عليه للحقوق التي تجب حمايتها، لأن النظرة إلى هذه الحقوق تختلف باختلاف الفلسفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يتبناها كل مجتمع، كما أن التطبيق الفعلي لما اتفق على تضمينه ضد حقوق الانسان، يظهر بجلاء أن مسألة حقوق الإنسان أصبحت سلاحاً تستخدمه بعض الدول لأغراض سياسية، أكثر من كونها مسألة مطروحة للحل، وذلك ما سنتبينه من خلال هذه المحاضرة.

وبعد هذه المقدمة سنحاول مقاربة هذا الموضوع من خلال تقسيمه إلى مبحثين ندرس في الأول منهما الاطار النظري لحقوق الإنسان على أن نخصص المبحث الثاني للكلام عن حقوق الإنسان في الإطار الواقعي أو الممارسة.

المبحث الأول: الإطار النظري لحقوق الإنسان

لا يمكن الكلام عن الإطار النظري لحقوق الإنسان في شموليته نظراً لاختلاف النظرة إلى هذه الحقوق، واختلاف مصادرها وأسسها في كل مجتمع، ذلك أن مضمون هذه الحقوق وجوهرها يختلف باختلاف الفلسفة السائدة في كل مجتمع، لذلك فلابد من أخذ هذه الملاحظة بعين الاعتبار عند الحديث عن حقوق الإنسان.

I : الليبرالية وحقوق الإنسان:

تقوم الفلسفة الليبرالية على اعتبار الفرد غاية في حد ذاته لا وسيلة لأنه أسبق من المجتمع وأسمى منه، وتعتبر الليبرالية أن حرية الفرد أمر سابق على قيام الدولة، وعلى هذا الأساس فإن المشرع الدستوري لا يخلقها؛ وإنما يكون دوره كاشف عن حقوق أصلية(٧).

وتجد حقوق الإنسان في الفلسفة الليبرالية أصلها في عدة مصادر فكرية شكلت الدعائم التي استمد منها المذهب الفردي الحر مضمونه، وهي الفكر المسيحي والقانون الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي وإعلانات الحقوق والمواثيق الدولية.

أولاً: الفكر المسيحي:

لم تكن للفرد ذاتية مستقلة قبل ظهور المسيحية، حيث كان الفرد خاضعاً لسلطة الدولة ذات السيادة المطلقة، ولم يعترف له بأية حرية أو حق في مواجهة الدولة على أساس أن الجماعة تعتبر غاية في حد ذاتها، وليس الفرد إلا وسيلة لخدمتها.

غير أن المسيحية جاءت مقررة مبدأ الإزدواج في السلطة: السلطة الدينية من جهة والسلطة السياسية من جهة ثانية، على أساس ما أعلنه المسيح عليه السلام: «اعط مالقيصر لقيصر ومالله لله»، وكان هذا الإزدواج في السلطة هو الأساس الذي انطلقت منه الفلسفة التحررية في المبدأين السياسي والاقتصادي، فقد منعت المسيحية على السلطة الحاكمة التدخل في الحرية الدينية والحرية الشخصية للأفراد[٨].

وبذلك قدمت المسيحية للحضارة الغربية عنصرين هامين في بناء نظرية حقوق الإنسان هما:

١- تأكيدها على كرامة الإنسان باعتبار أن الله هو الذي خلقه وكرمه.

٢- أنها وضعت حدوداً للفلسفة الدنيوية بموجب قانون أسمى مستمد من طبيعة الإنسان والمجتمع كما خلقه الله[٩].

ثانياً: القانون الطبيعي:

لقد اتخذت الليبرالية من مراحلها المبكرة القانون الطبيعي كسلاح لمقاومة الطغيان وتحقيق الحرية، وكان لكتابات «جون لوك» أثر كبير في تدعيم فكرة هذه الحقوق اللصيقة بالإنسان، إذ قال بوجود حالة طبيعية سابقة على وجود المجتمع المدني كان يعيش فيها الأفراد في حالة طبيعية،

وكانوا يملكون حقوقاً خاصة بهم ككائنات بشرية، وهي حقوق لا تقبل التنازل لأنها من خصائص الكرامة الإنسانية، ومن ثم فإنها ملزمة للمجتمع والحكومة على حد سواء. وإذا اعتدت عليها الحكومة جاز للشعب إسقاطها ولو عن طريق الثورة، وإقامة حكومة أخرى بدلاً منها[١٠].

ففكرة القانون الطبيعي إذن استخدمت لتأكيد حقوق الأفراد ومقاومة الطغيان، وكانت الصور الأولى للقانون الطبيعي أنه قانون مثالي وليس إلهياً، وأنه ثابت لا يتغير لا في الزمان ولا في المكان[١١].

ثالثاً: العقد الاجتماعي:

تقوم نظرية العقد الاجتماعي على أساس أن الأفراد كانوا يعيشون في حياة الفطرة البدائية، إلا أنهم شعروا بعدم كفاية هذه الحياة لتحقيق رغباتهم، فاتفقوا فيما بينهم على ترك هذه الحياة وتكوين مجتمع سياسي، منظم يكفل لهم حياة مستقرة، فأبرموا عقداً مع الحاكم أنشأوا بموجبه السلطة الحاكمة[١٢]، فنظرية العقد الاجتماعي إذن تقوم على تقديس الفرد، فتقرر أن حقوق الأفراد وحرياتهم سابقة على نشأة الدولة، وأن هذه الأخيرة ما وجدت إلا من أجل حماية تلك الحقوق.

ففلاسفة الليبرالية إذن لم يكتفوا بوضع القيود على سيادة الدولة استناداً إلى القانون الطبيعي، لأنه أمر نظري محض، ولأنه لم يمنع سلطة الحكم من إهدار حقوق الأفراد في الواقع العملي، بل ذهبوا إلى أن السلطة مؤسسة أصلاً على العقد الاجتماعي الذي بموجبه يتوجب على الحاكم أن يحافظ على الحقوق المطلقة والمقدسة للأفراد استناداً إلى قوة العقد نفسه، فإذا ما أهدرت السلطة الحاكمة مقتضيات بنود العقد واعتدت على حقوق الأفراد حق للشعب أن يفسخ العقد[١٣].

رابعاً: إعلانات الحقوق:

كان لإعلانات الحقوق الإنجليزية والأمريكية والفرنسية الفضل الكبير في بلورة تعاليم المذهب الفردي وتأكيدها بشكل رسمي، ذلك أن هذه

الاعلانات تتقاطع وتلتقي حول مبادئ أساسية مشتركة من شأنها كفالة وصيانة الحرية الفردية ومنع السلطة السياسية من الاستبداد، والطغيان، وإهدار الحقوق والحريات العامة.

١- إعلانات الحقوق الإنجليزية:

كانت هذه الإعلانات ثمرة صراع طويل بين الشعب ممثلاً في مجالسه التشريعية من جهة، وبين سلطة الملوك من جهة أخرى، وقد انتهى هذا الصراع إلى سيادة البرلمان على سلطة الملك[١٤].

وأهم إعلانات الحقوق الإنجليزية:

- العهد الأعظم "Magna Charta" الذي أنتزعه البارونات سنة ١٢١٥ من الملك «جان سان تير Jean Sans Terre» والذي يعد أول مظهر لتقييد سلطات الملك، وكان لهذه الوثيقة أكبر الأثر في تاريخ انجلترا نظراً لاحتوائها على عدد غير قليل من الحقوق والحريات العامة.

- ملتمس الحقوق الصادر سنة ١٦٢٨ الذي أكد على الحريات التقليدية للشعب الإنجليزي تجاه التاج، وإلزام هذا الأخير باحترام هذه الحقوق والحريات.

- العهد الصادر من الملك إدوارد الأول سنة ١٢٦٧ والذي بمقتضاه يمتنع الملك عن فرض ضريبة أو رسم دون موافقة الأمة الممثلة في المجلس الكبير.

- قانون الحقوق الصادر سنة ١٦٨٩ في أعقاب الثورة التي أطاحت بحكم «جيمس الثاني» آخر ملوك آل ستيوارت، وهو عبارة عن وثيقة تعاقدية صاغها نواب الأمة ووافق عليها الأمير «وليم دورانج» وبمقتضاها أصبحت الملكية في انجلترا مقيدة[١٥].

٢- إعلانات الحقوق الأمريكية:

لقد جاء إعلان الاستقلال الصادر بتاريخ ٤/ ٧/ ١٧٧٦ مؤكداً على امتلاك الأفراد لحقوق ثابتة وسابقة على نشأة الجماعة، وعلى أن حماية هذه

الحقوق هي الهدف الأساسي لكل جماعة سياسية، وإذا لم تحترم السلطة هذا الهدف جاز للشعب الخروج على طاعتها وإقالتها(١٦).

٣- إعلانات الحقوق الفرنسية:

لقد تم وضع إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي سنة ١٧٨٩ في أعقاب الثورة الفرنسية، وجاء مؤكداً على أن الإنسان له حقوق طبيعية لا تقبل التصرف فيها ولا التنازل عنها، وأن وضع الوسائل التي تكفل حمايتها من أهم واجبات الحكومة الحرة، وإذا اغتصبت الحكومة هذه الحقوق أصبحت مقاومتها من أقدس حقوق الإنسان(١٧).

وبذلك يكون إعلان الحقوق الفرنسي قد عبر تعبيراً صادقاً عن الحقوق الطبيعية للإنسان بوصفه عضواً في مجتمع سياسي.

وفضلاً عما سبق فقد أكد الإعلان على أن القواعد المنبثقة من الفعل والمنطق وطبيعة الأشياء هي التي تفرض نفسها على السلطة السياسية(١٨).

خامساً: المواثيق الدولية:

إن المتتبع لتطور حقوق الإنسان يلاحظ أنها بدأت كفكرة يدعو لها المفكرون ثم أصبحت عقيدة وبرنامجاً لكفاح خاضته الشعوب ضد الطغاة سعياً وراء التحرر، وهو الكفاح الذي انتهى بإخضاع السلطة السياسية لحكم القانون، وعلى أساس ذلك يمكن القول إن الليبرالية قد وصلت في القرن ١٩ إلى مرحلة النضج من الناحيتين السياسية والاقتصادية، فمن الناحية السياسية وصلت إلى تأسيس دولة القانون، التي تعتبر حقوق الإنسان هي جوهر النظام الديمقراطي، ومن الناحية الاقتصادية قامت الليبرالية على أساس حماية الملكية واعتبرتها حقاً مقدساً لأن أساسها وقوامها العمل والمجهود البشري.

وقد جاءت دساتير الدول الليبرالية معبرة خير تعبير عن حقوق الإنسان، غير أن الديمقراطيات الدستورية واجهت تحدياً كبيراً من طرف الدكتاتوريات التي ظهرت في أوروبا (هتلر، موسوليني، فرانكو...)،

لأن الدكتاتورية، كما هو معروف لا تكترث بحقوق الإنسان، بل تقوم على تمجيد السلطة وعبادة الشخصية.

وبعد اندلاع الحرب العالمية الثانية التي لاقت فيها الإنسانية أهوالاً كبيرة، ساد لدى جيل ما بعد الحرب الاعتقاد بأن الوثائق التي تنص على حقوق الإنسان في الدول لم تحترم من قبل السلطات، ومن ثم تزايد الاعتقاد بوجوب القيام بخطوة جريئة وعلى نطاق دولي لاقرار هذه الحقوق(١٩)، وتم ذلك عبر مراحل ومن خلال عدة مواثيق دولية أهمها:

آ- ميثاق الأمم المتحدة:

في أعقاب الإنتصار التاريخي للشعوب على الفاشية ونتيجة للفظائع التي عانتها الإنسانية خلال الحرب العالمية الثانية، حرص واضعو ميثاق الأمم المتحدة على أن يضمنوه نصوصاً تؤكد على ضرورة العمل على حماية حقوق الإنسان، حتى لا تتكرر الفظائع التي ارتكبت في الحرب العالمية الثانية من جانب نظم الحكم التي تسببت في إشعالها، ووردت أحكام الميثاق في موضوع حقوق الإنسان في ديباجته وفي عدة مواد منه(٢٠)، وإن كان ذلك في عبارات عامة(٢١). وبذلك يكون الميثاق أول وثيقة دولية تسجل ذلك التطور.

ب- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

عندما أنشئت لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة بقرار من الجمعية العامة كانت المهمة الأولى للجنة هي إعداد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة في ١٠/ ١٢/ ١٩٤٨ بإجماع الدول الأعضاء آنذاك مع امتناع عدد قليل منها عن التصويت(٢٢).

وإذا كان الإعلان قد اكتسب على مر الزمن وزناً أدبياً واحتراماً واسع النطاق، فإنه ظل مجرد إعلان غير ملزم بالمعنى القانوني للدول(٢٣).

والإعلان هو عبارة عن مجموعة من المبادئ الدولية التي تنادي باحترام الحقوق الأساسية للإنسان وتهدف إلى المحافظة على قيمة الإنسان

وشرفه وكرامته دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو العقيدة أو اللغة. وقد جاء في مقدمته «أن تناسي حقوق الإنسان وازدراءها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وأن غاية ما يرنو إليه عامة البشر هو انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة».

وتضيف المادة الثانية أن لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في الإعلان دون تمييز.

وقدمت الجمعية العامة هذا الاعلان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم وأن يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع إلى توطيد احترام الحقوق والحريات الواردة فيه عن طريق التعليم والتربية، مع ضرورة اتخاذ الاجراءات اللازمة لضمان الاعتراف بهذه الحقوق ومراعاتها بصورة فاعلة.

وقد تضمن الإعلان النص على مفردات حقوق الإنسان وأهمها:

١- كل الناس أحرار ومتساوون في الكرامة والحقوق.

٢- كل الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة.

٣- لا يجوز استعباد أو استرقاق أي شخص.

٤- لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

٥- لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً.

٦- لا يعرض أي إنسان للتعذيب أو العقوبات الوحشية أو الماسة بالكرامة.

٧- لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف القانون بشخصه.

٨- لكل انسان الحق في اللجوء إلى المحاكم الوطنية لانصافه من الاعتداء على حقوق يمنحها له القانون.

٩- لكل إنسان الحق - على قدم المساواة مع الآخرين - في أن تنظر قضيته محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً، علنياً.

١٠- كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة عادلة تؤمن له فيها الضمانات الضرورية.

١١- لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

١٢- لكل شخص الحق في العمل وله حرية اختياره بشروط عادلة، مرضية، كما أن له - دون أي تمييز - الحق في أجر متساو للعمل.

١٣- للرجل والمرأة - متى بلغا سن الزواج - حق التزوج وتكوين أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

١٤- لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، ولا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

١٥- لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، وكذلك حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

١٦- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة بلاده، إما مباشرة أو عن طريق ممثلين يختارون اختياراً حراً.

١٧- لكل شخص الحق في مستوى للمعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته.

١٨- على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً.

وقد سعى كثير من فقهاء القانون الدولي العام إلى محاولة إضفاء الصفة الملزمة على نصوص هذا الإعلان من خلال الربط بينه وبين نصوص المادتين ٥٥، ٥٦ من ميثاق الأمم المتحدة على أساس أن الإعلان قد جاء تطبيقاً لنص هاتين المادتين(٢٤)، وهو ما يسمح بالقول إن له نفس القيمة القانونية التي لهذين النصين.

ورغم صدور هذا الإعلان بما تضمنه من حقوق وحريات، فإن

حقوق الإنسان في أنحاء العالم ظلت تنتهك بسبب الأمن السياسي الداخلي للدول أو بسبب الأطماع الاستعمارية أو التفرقة العنصرية، فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يلزم الدول الموقعة عليه إلزاماً قانونياً، وإنما فرض عليها التزاماً أدبياً فقط.

جـ- العهدان الدوليان لحقوق الإنسان:

نتيجة لعدم إلزامية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كلفت الجمعية العامة سنة ١٩٤٩ لجنة حقوق الإنسان التابعة لها باعداد عهدين يكونان ملزمين للدولة بمجرد تصديقها عليهما، وهو ما تم فعلاً.

ويمكن اعتبار توقيع هذين العهدين خطوة جادة نحو إلزام قانوني بحقوق الإنسان، ففي ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦، أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة عهدين لحقوق الإنسان في شكل اتفاقيتين هامتين هما:

- الإتفاقية الدولية للحقوق الإقتصادية والاجتماعية والثقافية.
- الاتفاقية الدولية للحقوق السياسية والمدنية.

وهاتان الاتفاقيتان تفوق أهميتهما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إذ يفرضان على الدول الموقعة عليهما التزاماً قانونياً بوجوب احترام هذه الحقوق، فتتعهد الدول الموقعة عليهما بحماية شعوبها من المعاملة القاسية وغير الإنسانية، كما تقر الاتفاقيتان حق كل كائن بشري في الحياة والحرية والأمن والحياة الخاصة، وتحرم العبودية، وتضمن الحق في محاكمة عادلة، وتحمي الأشخاص ضد الاعتقال التعسفي، وتقر حرية التفكير والضمير والديانة والرأي والتعبير والحق في التجمع السلمي والهجرة وحرية الارتباط بالآخرين.

وقد ألحق بهاتين الاتفاقيتين بروتوكول اختياري تعترف فيه الدول المنضمة إليه باختصاص لجنة حقوق الإنسان في تلقي وفحص شكاوى الأفراد الذين يدعون انتهاك الدول لحقوقهم الواردة في الاتفاقيتين(٢٥).

وينص العهد الأول على الحق في العمل (المادة ٦) بشروط عادلة

مرضية (المادة ٧)، وفي تكوين النقابات والإنتماء إليها (المادة ٨)، وفي الضمان الاجتماعي (المادة ٩)، وحماية الأسرة (المادة ١٠)، وفي مستوى معيشي كاف (المادة ١١)، وفي أعلى مستوى ممكن من الصحة (المادة ١٢)، وفي التعليم (المادة ١٣).

وينص العهد الثاني على الحق في الحياة (المادة ٦)، وحظر التعذيب والمعاملة القاسية أو المهنية (المادة ٧)، وحظر الاسترقاق والاستعباد والسخرة (المادة ٨)، وهو يكفل الحرية والأمن (المادة ٩)، والكرامة للمسجون (المادة ١٠)، وحرية التنقل واختيار مكان الإقامة (المادة ١٢)، والمساواة أمام القضاء (المادة ١٤)، وحرمة الحياة الخاصة والأسرة والمنزل والمراسلات والشرف والسمعة (المادة ١٧)، وحرية الفكر والعقيدة والدين (المادة ١٨)، والمساواة أمام القانون بدون تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب أو غير ذلك (المادة ٢٦).

وينص كل من العهدين على تعهد كل دولة طرف فيه باحترام وتأمين الحقوق المعترف بها فيه لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها دون أي تمييز (المادة ٢)[٢٦].

وباقرار هذين العهدين تكون الجمعية العامة للأمم المتحدة قد استطاعت أن تنقل حقوق الإنسان إلى دائرة القانون الدولي الوضعي، حيث تم تحويل المبادئ التي تضمنها الإعلان إلى التزامات دولية، وبذلك تأكدت ذاتية القانون الدولي لحقوق الإنسان واستقر كأحد الفروع الهامة للقانون الدولي العام[٢٧]، وأصبحت الدول الموقعة على هذين العهدين ملزمة باحترام بنودهما[٢٨].

II : الإشتراكية وحقوق الإنسان:

يمكن القول إن معنى حقوق الإنسان لدى مؤسسي المذهب الاشتراكي يختلف عن معناها لدى منظري الليبرالية، إذ أنها في المذهب الاشتراكي

تأخذ معنى اجتماعياً، فمنظرو المذهب الاشتراكي عندما نظروا إلى التطور الاجتماعي والتاريخي نظرة قوامها حقائق الإنتاج المادي وما تؤدي إليه من سيطرة اجتماعية للذين يملكون على الذين لا يملكون، قرروا إعطاء الأولوية للمجتمع على الفرد، على عكس الليبرالية في مراحلها الأولى التي أعلت من شأن الفرد على الجماعة. وحسب مؤسسي المذهب الاشتراكي، فإن السلطة السياسية التي تدعي الليبرالية محاولة تقييدها ليست إلا وسيلة لسيطرة طبقة مالكي وسائل الإنتاج على الطبقة العاملة. ومن هنا نظروا إلى حقوق الإنسان نظرة قوامها تحرره من الإستغلال. وهذا التحرر يتحقق عندما تنتفي السيطرة الاجتماعية لطبقة مالكي وسائل الإنتاج، لأن نظام الإنتاج هو الذي يشكل النظم السياسية والقانونية.

ومن جهة أخرى يؤكد مؤسسو المذهب الإشتراكي أن النظام الاجتماعي يلعب دوراً حاسماً في تحديد أوضاع المجتمع، لأن أسس النظام الاجتماعي هي الدعائم الدائمة للسلطة، ومن ثم يمكن تحديد الحرية وحقوق الإنسان في مواجهة هذه السلطة، وحتى يتحرر الإنسان من الاستغلال الاجتماعي لابد أن يكون هناك نظام اجتماعي متحرر من الاستغلال، فحقوق الإنسان إذن لا تعني مجرد كسب سياسي سجلته الليبرالية في مواثيق لتواجه به السلطة السياسية، بل تعني أكثر من ذلك. فالماركسية تصور مواثيق الحقوق الليبرالية على أنها مجرد وعود لا تتحقق في الواقع، لأن الدولة الليبرالية قامت بهدف حماية الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج. وفي هذا الصدد يقول لينين «إن الدولة آلة مصنوعة لكي يستطيع الرأسماليون فرض سيطرتهم على العمال والفلاحين»(٢٩).

وعلى هذا الأساس اعتبر الماركسيون أن الليبرالية نظام طبقي لانها ترفع شأن طبقةٌ من يملكون على باقي الطبقات، وبالتالي فإن الطبقة المالكة تحسب الحريات السياسية بشتى الطرق عندما يهددها الخطر أو يهدد ملكيتها(٣٠).

وخلاصة القول أن حقوق الإنسان في نظر الماركسية ليست الحق في الملكية ووضع القيود على السلطة السياسية، وإنما في القضاء على الفوارق بين الطبقات، كحلقة في طريق الشيوعية التي هي المثل الأعلى للانسجام الاجتماعي، ومن هنا رأت الماركسية في حقوق الإنسان التزامات على الدولة أن توفرها، ونص على ذلك الإعلان السوفياتي للحقوق الصادر سنة ١٩١٨.

المبحث الثاني: حقوق الإنسان في الممارسة

على الرغم من الكفاح الذي خاضته شعوب العالم أجمع من أجل إضفاء نوع من القداسة والتقدير على حقوق الإنسان، وعلى الرغم كذلك من اكتساب نظرية حقوق الإنسان قوة متزايدة في مواجهة سلطات الحكم، فإن حقوق الإنسان لا تزال في خطر في عالم اليوم، ذلك أن حقوق الإنسان كما هي محددة في الإعلانات والمواثيق الدولية والدساتير والقوانين الداخلية لم تجد التطبيق العملي في أي بلد من بلدان العالم سواء منها تلك التي ناضلت شعوبها من أجل إقرار تلك الحقوق وإعطائها قيمة قانونية، وتلك التي لم تسهم في ذلك المجال، وتتبع الأسلوب الدكتاتوري في نظام الحكم.

فلم تستطع الوثائق الدولية أن تضفي بعد الحماية الكافية على حقوق الإنسان، بعد أن تطورت الأوضاع الاجتماعية والسياسية في دول العالم على نحو أصبحت فيه أية وثيقة قانونية (دستور أو قانون عادي) توضع إما للتطابق مع تصورات الحاكم أو مع تصورات مجموعة من الناس تمثل الشعب فيما يعرف بالمجالس التشريعية أو التأسيسية(٣١). لذلك أصبحت حقوق الإنسان تنتهك على المستويين الداخلي والخارجي.

I: انتهاك حقوق الإنسان على المستوى الداخلي:

يمكن القول إن حقوق الإنسان ما زالت في خطر لأنها لم تزود بالضمانات الكافية لاحترامها، فما زالت الدول على المستوى الداخلي تقوم بانتهاكات واسعة النطاق لحقوق الإنسان، فأغنى الدول الديمقراطية تتنكر

لحقوق الإنسان على المستوى الداخلي، كلما تعرض النظام الاجتماعي القائم للخطر.

ويكشف العمل الدولي عن وجود بون كبير بين الإعلان عن النوايا والمواقف، وبين الممارسة الفعلية، ويظهر ذلك من خلال التقارير الصادرة عن المراكز الدولية والمنظمات المعنية بحقوق الإنسان في العالم، حيث يظهر من خلال هذه التقارير مدى اتساع الخروقات التي تتعرض لها حقوق الإنسان في العديد من الأماكن في العالم والأنماط الرئيسية التي يرد ذكرها عادة لانتهاكات حقوق الإنسان عديدة منها:

- عدم التقيد بمقتضيات القانون والمواثيق الدولية.
- تجميد أحكام الدستور عن طريق إعلان حالة الاستثناء أو الطوارئ.
- إصدار قوانين تحد من الحريات العامة خلافاً للدستور.
- عدم احترام القوانين الجاري العمل بها.
- الاعتقال بدون محاكمة.
- التعذيب للحصول على اعترافات.
- أحكام الإعدام الفورية وإخفاء المعارضين السياسيين.
- السجن بسبب الرأي.
- الرقابة على الصحافة.
- التمييز ضد الأقليات.
- الإعتداء على استقلال القضاء.
- منع التعددية الحزبية والنقابية.

أما المبررات التي تتذرع بها الدول لانتهاك حقوق الإنسان فهي مبدأ السيادة وعدم التدخل في الشؤون الوطنية، والتخلف وحماية مشروع سياسي أو اقتصادي واستحالة قيام مؤسسات ديمقراطية في البلدان النامية(٣٢).

وفضلاً عن كل ما سبق، فإن كل دولة تمارس على رعاياها سلطات واسعة تنبع مما لها من سيادة على عنصرها السكاني، والقانون الدولي العام ما زال إلى حد الآن تقيده اعتبارات السيادة للدول، وتمنعه من توجيه خطابه إلى الأفراد مباشرة، فالدول هي المخاطبة وحدها - أساساً - بقواعد القانون الدولي العام، ولا يتلقاها الأفراد (كحقوق أو التزامات)، إلا عبر دولهم وعن طريقها، لأن القاعدة الدولية، كما هو معروف، لا تصبح ملزمة للأفراد إلا بعد إدخالها في التشريع الداخلي.

II : انتهاك حقوق الإنسان على المستوى الدولي:

يمكن القول إن حقوق الإنسان أصبحت تستخدم لأغراض سياسية ودبلوماسية محضة، فقد أصبح موضوع حقوق الإنسان سلاحاً سياسياً ودبلوماسياً لا تتورع بعض الدول اليوم عن التهديد باستخدامه في بعض المناسبات، بل إن بعض القوى لم تتردد في استعماله من أجل زعزعة أركان النظام الداخلي في بعض الدول لا لشيء إلا لكونها لا تجاري أهدافها وسياساتها.

وتعتبر الولايات المتحدة الأمريكية أهم مثال يمكن أن يقدم في هذا المجال عبر ما يسمى بنظرية كارتر للتدخل في الشؤون الداخلية للدول لأغراض إنسانية، فقد صرح الرئيس الأمريكي الأسبق «جيمي كارتر» في بداية حكمه أن المجتمع الأمريكي كان السباق إلى التعريف بنفسه عبر اطلاق ألفاظ الحرية والإنسانية وحقوق الإنسان، وأن الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان هو الذي أتاح لأمريكا بلوغ درجة الإشعاع، مما يفرض عليها واجباً خاصاً يتعلق باحترام التزامات أخلاقية[٣٣].

ومن الواضح أن هذا التصريح المليء بالأخلاق لا يخلو من خلفيات سياسية، فقد أصبح الاستعمال الأحادي الجانب لمسألة حقوق الإنسان في قاموس الدبلوماسية الأمريكية ذريعة لانتقاد الأنظمة السياسية من دول شرقي أوروبا ودول العالم الثالث التي لا تتوافق معها في السياسة.

وهكذا مارست الدبلوماسية الأمريكية سياسة الضغط على هذه الدول بإدراجها في قائمة الدول التي لا تحترم حقوق الإنسان والديمقراطية في الوقت الذي لا تتحرج فيه من انتهاك حقوق الإنسان، فالولايات المتحدة انتهكت حقوق الإنسان في فيتنام وألقت أطناناً من القنابل والأعتدة السامة والجرثومية على شعب أعزل يطالب بحريته وتقرير مصيره. وفضلاً عن ذلك فالولايات المتحدة والدول الأوروبية تؤازر الكيان الصهيوني الذي ينتهك حقوق الإنسان في فلسطين، ممارساً بذلك أبشع أنواع الجرائم دون أن تسمح الولايات المتحدة باستخدام أي اجراء ضده، بل وحتى إدانة تصرفاته[٣٤]. والولايات المتحدة هي التي كانت تدعم نظام التمييز العنصري في جنوب أفريقيا.

وبناء على ما سبق يمكن القول ان نظرية «كارتر» تشكل العمود الفقري للسياسة الخارجية الأمريكية منذ أكثر من ٢٠ سنة، وهي عبارة عن صياغة جديدة لما كان يعرف بـ«نظرية التدخل العسكري لأغراض انسانية» التي كانت سائدة في العصر القديم، والتي أحيتها الولايات المتحدة في أزمة الخليج الأخيرة سنة ١٩٩٠، حيث تدخلت في العراق تحت مظلة المحافظة على حقوق الأكراد في الشمال العراقي، والشيعة في جنوبه، وتذرعت بها للتدخل في الصومال، وهو التدخل الذي فشل بسبب المقاومة العنيفة التي أبداها بعض الطوائف في هذا البلد.

وخلاصة القول أن حقوق الإنسان ما زالت غير محترمة سواء في الدول ذات النهج الليبرالي والاشتراكي، الأمر الذي يفرض على المجتمع التفكير في وضع آليات جديدة لضمان احترام حقوق الإنسان كما هي محددة في المواثيق الدولية والدساتير والمواثيق الداخلية، وبدون ذلك ستظل حقوق الإنسان عرضة للإنتهاك في أي وقت وفي كل بلد.

هوامش

(١)- انظر في هذا الصدد:

- Chaude Lecherq: instituions politiques et droit constitutionnel,. p: 221

(٢)- راجع بخصوص هذه المقولة الدكتورة: سعاد الشرقاوي: نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٧٩، ص: ١٥.

(٣)- حول هذه التعاريف يراجع د/ زكريا ابراهيم: مشكلة الحرية مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧١، ص: ٢٨٠.

(٤)- انظر: طعيمة الجرف: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي القاهرة، ١٩٦٤، ص: ٤٧٠، ٤٧١.

(٥)- انظر د/ عبد الله ابراهيم ناصف: مدى توازن السلطة السياسية مع المسؤولية في الدولة الحديثة، القاهرة، ١٩٧١، ص: ٩.

(٦)- راجع: د/ محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦١، ص: ٤١.

(٧)- انظر: د/ محمد عصفور (مرجع سابق)، ص: ٥٩.

(٨)- انظر: د/ ثروت بدوي: النظم السياسية، دار النهضة، القاهرة ص: ٣٥٧.

(٩)- انظر د/ عبد الحكيم حسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، جامعة عين شمس، ١٩٧٤، ص: ١٥.

(١٠)- انظر د/ حقي اسماعيل بربوتي: فلسفة الليبرالية والاشتراكية في حقوق الإنسان، مجلة الوحدة، عدد: ٦٣، ٦٤ ٧ دسمبر، يناير ١٩٨٩/ ١٩٩٠، ص: ٥٢.

(١١)- انظر د/ عبد الحكيم حسن العيلي (مرجع سابق)، ص: ١٦.

(١٢)- انظر د/ رمزي الشاعر: الايديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩، ص: ١٨.

(١٣)- انظر: د/ حقي اسماعيل بربوتي (مرجع سابق)، ص: ٥١.

(١٤)- انظر: د/ كريم يوسف أحمد كشاكش: الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٨٧، ص: ٤٣.

(١٥)- حول مضمون هذه الإعلانات يراجع: د/ مصطفى قلوش: المبادئ العامة للقانون الدستوري، ط٤، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ص: ١٥٠-١٥٤.

(١٦)- انظر د/ طعيمة الجرف (مرجع سابق)، ص: ٤٧١.

(١٧)- المادة ٢٥ من إعلان الحقوق الفرنسي الثاني الصادر بتاريخ ١٧٩٣.

(١٨)- انظر: I-Laferriere: Manuel de droit Constitutionnel 2e édution, paris, 1949, p: 49.

(١٩)- انظر: د/ حقي اسماعيل بربوتي (مرجع سابق)، ص: ٥٥.

(٢٠)- المواد هي: ١، ١٣، ٥٥، ٦٨، ٧٦.

(٢١)- انظر: مركز دراسات حقوق الإنسان في مصر: المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، (الجزء ١) ط١، ١٩٨١، دار الطليعة، بيروت، ص: ٦، ٧.

(٢٢)- انظر: مركز دراسات حقوق الإنسان (مصدر سابق)، ص: ٧.

(٢٣)- نفس المرجع ونفس الصفحة.

(٢٤)- تنص هاتان المادتان على أن الأمم المتحدة تعمل على إشاعة احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع دون تمييز قائم على أساس الجنس أو اللغة أو الدين.

(٢٥)- وفضلاً عن المواثيق الدولية، عقد العديد من المؤتمرات الدولية التي تؤكد حقوق الإنسان في مواجهة السلطة السياسية من أهمها:

- المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان المنعقد في طهران في الفترة ما بين ٢٢ ابريل، ١٣ مايو ١٩٦٨.

- مؤتمر خبراء اليونسكو المنعقد سنة ١٩٧٠.

- مؤتمر الجمعية الدولية لقانون العقوبات المنعقد في هامبورغ في ابريل لسنة ١٩٧٨.

- بالإضافة إلى العديد من المؤتمرات المحلية والتي من أهمها مؤتمر دول الشمال المنعقد في «ستوكهولم» في الفترة ما بين ٢٢- ٢٣ مايو ١٩٦٧، والمؤتمر الإسلامي الخاص بالدفاع عن حقوق الإنسان المنعقد في النيجر في يونيو ١٩٧٨.

(٢٦)- وفضلاً عن هذه المجهودات النظرية، فإنه وجد في الواقع العملي منظمة تسمى «منظمة العفو الدولية»، وهي حركة عالمية بدأت عام ١٩٦١، تعمل من أجل احترام مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تضم عشرات الألوف في كثير من دول العالم المتحضر، وترتبط بعلاقات رسمية بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، واليونسكو، وتهدف إلى حماية حقوق الإنسان بغض النظر عن الخلافات الايديولوجية والعقائدية، كما تهدف إلى ضمان الافراج عن سجناء الرأي، ومحاكمتهم محاكمة عادلة وعاجلة، وتعارض استخدام التعذيب والعقوبات القاسية التي تتنافى والكرامة الإنسانية بالنسبة لجميع السجناء.

تصدر تقريراً سنوياً بأهم لغات العالم عن مدى احترام كل دولة لحقوق الإنسان باعتبار أن حماية حقوق الإنسان أصبحت مسؤولية عالمية. ومبدأ تقره المواثيق الدولية، وبمقتضاها

أصبحت الحكومات مسؤولة أمام المجتمع الدولي عن حماية حقوق مواطنيها.
انظر: د/ نبيل سليم: احترام حقوق الإنسان والالتزام، الوحدة، ع ٦٣، ٦٤، ١٩٨٩-١٩٩٠. ص: ٤٠.

(٢٧)- انظر: د/ نبيل سليم (مرجع سابق)، ص: ٤٠.

(٢٨)- وتجدر الإشارة إلى ان أغلبية الدول العربية انضمت إلى هذين العهدين. أما الدول العربية التي لم تنضم إليهما فهي: دول الخليج العربي الست، وموريتانيا، والجيبوتي.
أما البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، فلم توقعه سوى ثلاث حكومات عربية هي الجزائر وليبيا والصومال.
انظر في هذا الصدد: حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي لعام ١٩٩٣، سليمان الرياشي في المستقبل العربي، عدد: ١٩١، يناير ١٩٩٥، ص: ١٤٩.

(٢٩)- انظر: د/ حقي اسماعيل بربوتي (مرجع سابق)، ص: ٥٨.

(٣٠)- نفس المرجع ونفس الصفحة.

(٣١)- انظر: د/ حقي اسماعيل بربوتي (مرجع سابق)، ص: ٦٠.

(٣٢)- انظر في هذا الصدد: د/ عبد القادر القادري: حقوق الإنسان: الخطاب والممارسة، مجلة الوحدة، عدد: ٦٣، ٦٤، دسمبر/ يناير ٨٩، ١٩٩٠، ص: ٣٣.

(٣٣)- راجع د/ عبد القادر القادري (مرجع سابق)، ص: ٣٨.

(٣٤)- انظر: د/ حقي اسماعيل بربوتي (مرجع سابق)، ص: ٦٠.

* * *

الهويـة الثقافيـة والغـزو الثقـافي

د. أحمد محمد قدور

١ - تمهيد

ظهر منذ نحو عقدين من هذا الزمان دور الاعلام في تكوين الرأي العام والتوجيه الثقافي بعد أن كان الأمر مقتصراً على الدعاية السياسية المباشرة والتعبئة العسكرية الطارئة. وأهمّ مايلاحظ هنا هو بروز مفهوم «الغزو» الاعلامي نتيجة عدم التكافؤ في تدفق الأنباء بين الوكالات العالمية من جهة ومثيلاتها في معظم الدول

(*) د. أحمد محمد قدور: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الثقافية، ينشر في الدوريات العربية.

ولاسيماالعربية من جهة أخرى. وحين كان للكتلة الشرقية ومجموعة دول عدم الانحياز تأثير في هذا المجال اهتمت اليونسكو بقضايا الاعلام والغزو الاعلامي مما جعل الولايات المتحدة تعلن انسحابها من اليونسكو عام ١٩٨٦ متذرّعة بتصاعد الآراء المناهضة للحضارة الغربية والسياسة الأمريكية. ويثار في معظم أرجاء العروبة الآن الكثير من التساؤلات عن الآثار السلبية التي يتركها الغزو الاعلامي الغربي في البنى الاقتصادية والاجتماعية والروحية للمجتمع العربي ولاسيّما في عقد التسعينيات بسبب تكثيف الغزو السياسي والعسكري والاقتصادي للوطن العربي وسائر الشعوب التي كانت تدعى دولها بالنامية. ومعروف أنّ ماكانت توجّهه أوربة في عصر الاستعمار المباشر من أوائل هذا القرن الى أواسطه بات متخلفاً الى حدّ بعيد عن الغزو الأمريكي الذي لم تسلم منه أوربة نفسها. لقد صار الاعلام الذي يمتلك أجهزة الاتصال والايصال المتقدمة الوسيلة المباشرة والسريعة لتهديد الهوية الثقافية العربية وغيرها من ثقافات الشعوب التي كانت تخضع للاستعمار. إنّ الاعلام الآن هو الأداة التي جمعت كلّ أدوات الغزو الثقافي التي جربّها الاستعمار قبل عصر البثّ الفضائي. وقد أقلق هذا البثّ الفضائي معظم دول «الجنوب» أو الدول النامية التي تمتاز بحساسية خاصة تجاه موروثها الحضاري وهويتها الثقافية، كما أقلق الدول الأوربية التي عقدت ندوة خاصة عام ١٩٨٩ لايجاد مشروع أوربي يحمي الهوية الثقافية الأوربية عامة والهوية الذاتية لكلّ دولة أوربية خاصة(١).

لكنّ فشل اليونسكو في انشاء نظام اعلامي جديد يحقّق التوازن العالمي بين الدول المتقدّمة والدول النامية لايعني ذهاب الجهود التي بذلت في المؤتمرات العديدة عام ١٩٧٦ و ١٩٧٩ و١٩٨٠ و١٩٨٧ سدى لأنها خلفت جواً عاماً في العالم يدور حول الهوية الثقافية «لقد تمكّنت اليونسكو من وضع المفهوم الثقافي في اطار موضوعي وعملت كثيراً لاثبات أهمية وجود

الهوية الثقافية وأن تزرع في عقول الجميع أنه ليست هناك شعوب بدون ثقافة وتراث وحضارة بصرف النظر عن التقدم أو التخلف الحالي. وعلى هذا الأساس يجب بناء التعاون الدولي»[٢].

٢- مفهوم الهوية وخطابها

ترصد الهوية بوصفها مقولة فلسفية أصلاً الثابت والمشترك بين الأشياء أو الأحكام، على حين أن التمايز يشير الى اختلافها وعدم تساويها وتطابقها[٣]. أما الهوية الثقافية لأي أمة من الأمم فهي تلك العناصر التي تكوّن خصائص مجموعة بشرية متجانسة نسبياً تنعكس على طرائق العيش وسلّم القيم وأساليب الانتاج والعلاقات الاجتماعية والانتاج الثقافي والفني. فالهوية الثقافية هي «الثقافة» نفسها أي السمات الاجتماعية والنفسية والحضارية الخاصة. وتشمل الثقافة العادات والمعلومات والمهارات والحياة الأسرية والعامة في أوقات السلم والحرب والدين والعلم والفن والسياسة والقانون[٤].

وتتأكد الهوية الثقافية عن طريق «أصالة» الثقافة المتمثلة في نموّها الدائم وتجددّها واستجابتها للتغيير الذي لاينقطع عن الجذور. فالأصالة تعادل «الحيوية» التي تستلهم مكونات الحاضر وتستشرف آفاق المستقبل. أما النظرة التي ترى في الهوية شيئاً مكتملاً متحققاً في الماضي ينبغي تجميده والاعتزاز به كالاعتزاز بالأوابد الأثرية ومكوّنات المتاحف فتقود الى رؤية ثابتة تقلّص امكانات التحقق الراهن الذي يحفظ الهوية حيّة نامية. لكن هذا لايعني اهداراً للخصوصية، لأن الهوية تنطوي على جدلية ثنائية هي الوجود والماهية[٥]. فالماهيّة تتجلى أصلاً في الخصوصية القائمة على أنساق وسمات ثابتة تقريباً ومتميزة غالباً. ومن هنا ينشأ الترادف الخاطىء بين الهوية والخصوصية. أما الوجود فيخضع للتطور والصيرورة عن طريق الابداع.

فالثقافة التي تضمّ العناصر المعنوية (الفكرية والروحية وغيرها) تجعل

السياسة جزءاً منها ولا سيما على صعيد المبادىء أو القيم. لكن السياسة جزء مهمّ من الثقافة له خصائص دينامية فاعلة تتجلى في «السياسة» الثقافية التي يستند اليها «الحكم» من خلال الممارسة الفعلية. والهوية الثقافية العربية هي «العروبة» التي أدخلتها الحركة القومية العربية في مقومّاتها وأعطتها مضموناً تحديثياً (ثورياً أو اصلاحياً). واذا ماجُرِّدت العروبة من هذا المضمون الذي صيّرها فكرة سياسية عادت الى محيطها الواسع الذي يضمّ القومية وغيرها من الحركات السياسية والتيارات الفكرية. وبعيداً عن الاتهامات التي ترى في العروبة فكراً سلفياً نجد أنّ مبدأ العروبة كان منطلقاً من غاية جعلت «النهضة» شعاراً لها. وتضمّ العروبة ثلاثة عناصر رئيسية هي عروبة اللسان وعروبة العقل وعروبة القلب. فعروبة اللسان هي العربية الفصحى، وعروبة العقل هي عناصر الوعي والتاريخ والفكر، وعروبة القلب هي عناصر الشعور والانتماء والروح[٦]. فالعروبة اذن فكرة تستند الى عناصر متحقّقة تشكّل خصائص يدفع بها الى ساحة الفعل والصيرورة. ولذلك نرى أنّ العروبة متضمنة بالقوة أو بالفعل في كلّ النماذج الثقافية العربية كالنموذج التقليدي والسلفي والثوري والقومي، وإن كانت تبدو أوضح ماتكون في النموذج القومي[٧]. ويخرج من هذه الهوية الثقافية التغريبيون من المتفرنجين والمهاجرين الى الغرب اغتراباً وانسلاخاً، والأمميون الذين يجدون انتسابهم في الطبقة وفكرها لافي الأمة ولسانها وتاريخها وهويّتها، والانعزاليون من بعض الفئات العرقية غير العربية التي هجرت الثقافة العربية وتنكرت لتاريخ اندماجها في الأمة قروناً بدعوى تحصيل الحقوق والكيان. وهكذا نتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من هذه التفرقة الضرورية بين القومية العربية بوصفها فكراً سياسياً يستند الى العروبة من جهة، والعروبة التي تسم الثقافة العربية من جهة أخرى.

وينجم من خلال ماتقدّم سؤال حول أهمية الحديث عن «العروبة»

بوصفها الهوية الثقافية العربية، و اذ يبدو أنه من باب تحصيل الحاصل. وفي الردّ على هذا السؤال المفترض نقول: إنّ هذا الحديث لايعني أن الهوية التي وصفناها لم تكن موجودة، اذ هي حقيقة تعيشها الجماعات والأفراد. لكنّ الجديد هو «خطاب» الهوية أي الكلام الذي يدور حول معرفة الذات من خلال الآخر. وخطاب الهوية خطاب حديث العهد جداً كما يقول برهان غليون: «فمنذ عقد أو اثنين من الزمن بدأ الكلام على الهوية في أوربه والعالم الثالث. ومايفسّر ظهوره في مرحلة زمنية محدّدة هو التبدّل في علاقة القوة على مستوى العالم من جهة، وبين أوربه والبلدان العربية مثلاً، وعلى مستوى دول المنطقة الواحدة من جهة ثانية..»[٨] ويرى غليون أنّ الهوية اندرجت سابقاً في الخطاب القومي، على حين أن العكس يحصل الآن، اذ يبدو أن القومية هي التي تندمج في خطاب ثقافي. فالثقافة تأخذ اليوم أسبقية على السياسة في تأكيد القومية وخطابها[٩]. لكنّ الأمر أوسع مما رآه غليون. لأن القومية السياسية وكل النماذج السياسية التي تستند الى العروبة بأي شكل وبأي درجة باتت الآن تتحد عفواً أو قصداً في مواجهة تهديد الهوية الناجم عن طبيعة التبادل الثقافي الذي مالت كفته لصالح الغرب وفكره «التقني».

ومن الممكن أن ينظر الى خطاب الهوية على أساس أنه وريث للخطاب القومي، لكن مع التنبيه على أمرين هما:

١- أن هذه الوراثة جاءت مع اشتداد «الغزو» الثقافي بعد موجات من الغزوات العسكرية والاقتصادية التي لم تفرّق بين «القومي» وغير القومي من الأفكار والدول. فليس انهيار الخطاب القومي والايديولوجيات القومية التقليدية هو السبب في ظهور خطاب الهوية كما يرى برهان غليون[١٠]. اضافة الى عدم التسليم بانهيار الخطاب القومي عموماً مع أنه مستهدف دوماً.

٢- أن هذا الخطاب هو خطاب الثقافة لا السياسة وإن التقيا في بعض المبادىء والغايات.

ولذلك يصعب على« الباحث قبول بعض الآراء التي تبالغ في وصف خطاب الهوية الثقافية بأوصاف تجعله استراتيجية أو إيديولوجية جديدة وريثة لايديولوجية القومية العربية. إنّ خطاب الهوية الثقافية كما يبدو مشروع ممانعة أمام «فرض التقنية كهوية كونية وعصرية للعالم كله بحسب أدوار يتم توزيعها داخل دورة الانتاج والاستهلاك التي تقسم هذا العالم»[١١]. إنها سلطة التقنية في قوة الانتاج والاستهلاك معاً ممّا يفرض عطالة الانتاج على الانسان العربي الذي يملك قوى الانتاج الأساسية، ووضعية «احتجاز» تحول دون ممارسته القدرة على مايملك مع تهديد شديد بتغيير واقعه الراهن وإعادة صياغة تاريخه.

لاشك إذن في أنّ الهوية الثقافية مهدّدة بأخطار جمّة تفوق تلك الأخطار التي هدّدت الأمة منذ مطلع هذا القرن كاحتلال الأرض ونهب الثروات وتزوير الارادة ممّا منع العرب من تحقيق أهم هدفين من أهداف النهضة هما: التنمية والوحدة. فالذي يتضح جلياً الآن هو أن الغرب يريد أن يتجاوز ماحقّقه بوصفه قوّة مركزية مسيطرة الى اعادة الصياغة بعد أن تمّ التفكيك. وهكذا بدأ السعي المحموم نحو «العولمة» وتدويل العالم ووسمه بالسمات الرأسمالية الأمريكية[١٢].

٣- الغزو الثقافي

الغزو الثقافي هو العمل على احلال ثقافة معينة مكان ثقافة خاصة لأمة من الأمم بعد سلبها عناصر الدفاع والحماية. والغزو الثقافي كما تدل كلمة «الغزو» شيء يختلف عن التفاعل الطبيعي بين ثقافة وأخرى من ثقافات العالم، لأنه عمل مقصود ومخطط له ليبلغ غاية هي لصالح طرف على حساب طرف آخر[١٣].

ويمكن للباحث أن يتابع الغزو الثقافي للوطن العربي منذ القرن الماضي حتى أوائل القرن الحالي من خلال هجمات الاستشراق والسلب المنظّم للكنوز الثقافية والتتريك والفرنسة ومحاربة اللغة العربية الفصحى وعرقلة التعريب ونشر المدارس والمعاهد والجامعات الأجنبية التي صارت أحياناً دوائر استخبارات معلنة، الى غير ذلك من اذاعات وكتب ومجلات شوّهت من الثقافة العربية ماشوّهت.

لكن آثار هذه الأشكال الغازية لم تكن واسعة على امتداد الوطن العربي أو عميقة في عناصر الثقافة العربية لأسباب كثيرة. منها انشغال الغرب بالسيطرة الاقتصادية والعسكرية. فقد كان الغزو الثقافي لايعدو كونه أحياناً وسيلة تسهّل جمع المعلومات أو تمهّد السبل. ومنها أيضاً مهادنة بعض العناصر الثقافية التي حملتها بعض القوى السياسية العربية لمزاحمة الفكر الماركسي وبيان اتفاق الغرب والعرب على أمور تسوّغ للفريقين التصدّي لهذا الفكر. ومنها كذلك بطء وسائل الاتصال والاعلام قياساً على التقدّم الراهن الذي مايزال للغرب فيه النصيب الأوفر.

ويبدو أنّ مفهوم الغزو الثقافي اتضح مع صعود نجم الامبريالية الأمريكية واندفاعها الى وراثة الاستعمار الغربي(١٤). وقد بدأت الجامعات الأمريكية منذ الستينات تهتمّ اهتماماً واسعاً بنقد الفكر القومي العربي ولاسيما الناصري وتبشر بانهيار الايديولوجية. ولاشك في أنّ الظروف المعقّدة التي وجد العرب أنفسهم يضطربون فيها منذ نكبة فلسطين عام ١٩٤٨، وترسيخ مفهوم الدولة القطرية، وتأجيج الصراع بين الدول العربية بدعاوى عقائدية أو عشائرية أو دينية سهّلت للهجمات الثقافية الجديدة سبل النجاح الظاهر أو المؤقت على الأقلّ.

وقد تكفّل الغزو الثقافي الذي صارت آثاره وأضحة للناس بإثارة الأمور التالية إجمالاً:

١- الانحياز الى النزعات العرقية والطائفية والقطرية على حساب القومي والعربي.

٢- التشكيك في وجود ثقافة عربية أصيلة قديماً وحديثاً وبثّ مراكز التغريب والأمركة.

٣- الترويج الشديد الملحّ لوجهات السياسة الغربية حول الارهاب والديمقراطية وحقوق الانسان والتنمية ودور الأمم المتحدة ومفهوم السلام والتعاون الاقتصادي والإقليمي.

وهكذا تضافرت الهجمات المتعدّدة على الأمة العربية على تشكيل حالة من حالات التراجع الذي صار «أزمة نهضة» بعد مشروعين نهضويين سابقين. فالهجوم على الفكر القومي بوصفه إيديولوجية فجّة والتبشير بانتهاء عصر الإيديولوجية وتسويق الرأسمالية على أساس أنها النظام الأمثل في العالم والهجوم على الاسلام وجعله عدّواً للغرب وابتداع النظام العالمي الجديد وبث مشروعات الشرق أوسطية والبحر متوسطية وأوساط أخرى(١٥).. هذا الهجوم عمل على اعادة النظر في مشروع النهضة العربية.

فالنهضة الأولى في عهد محمد علي والنهضة الثانية في عهد عبد الناصر ومن معه من القوميين انتهتا الى إخفاق سببه الرئيس ذلك الغزو المخطّط له من الاستعمار الغربي والامبريالية الأمريكية والصهيونية. وقد شجّع هذا الاخفاق ولاسيما مع عقد التسعينيات القوى الغالبة على التمادي في سدّ آفاق التنمية التي ظهرت في بعض الأقطار العربية بعد أن وجّهت ضربات موجعة للقطاعات العسكرية والسياسية. وليست القضية كما يتصوّر بعض الدراسين قضية «هاجس تآمري» مفترض يصطنعه العرب لتبرئة أنفسهم من جريرة التقصير وسوء التدبير ورمي الآخرين بها، إنما القضية هي أنّ هناك «قصداً كيدياً» باتجاه الأمة العربية. وقد نُقل عن كسينجر

في كتابه «استخدامات القوة» أنّ الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية داخلهاشعور بالانتصار والتحول الى دولة عظمى مطلقة القوة فأخذت تحسب للقوى الأخرى حساباً مستقبلياً لتدميرها قبل أن تتشكّل. وقد تبين بعد عرض مجموعة من الاختيارات أن المنطقة العربية هي المنطقة الوحيدة المؤهّلة لتكون القوة الثالثة لأن عناصر هذه القوة موجودة كالإيديولوجية الحضارية والاقتصاد وغير ذلك. ويفسّر هذا ذلك الموقف الأمريكي المتشدّد ازاء الفكر القومي ولاسيما إبّان مدّة أيام عبد الناصر(١٦).

٤- آفاق الهوية والمشروع الجديد

رأينا أنّ الغزو الثقافي وأداته الأولى الاعلام هو الذي أبرز هذه الحالة الراهنة التي تتصف بتهديد الهوية الثقافية نتيجة التوحيد النمطي المقصود للثقافة البشرية. فهذه الثقافة الجديدة التي تبثها الأقمار الصناعية وكل وسائل التوصيل الحديثة من معلوماتية وغيرها أصبحت مباشرة وآنية. فتدفق المعلومات العالمية المتجاوزة للقوميات لايمكنه إلا أن يصوغ للناس رغباتهم وحاجاتهم وأشكال تصرفاتهم وعقلياتهم وأنظمة التربية وأنماط السلوك. وخسارة الهوية الثقافية الناتجة عن ذلك شيء لايمكن إنكاره. فهي تساهم في زعزعة الهوية القومية سياسياً واقتصادياً. ومايتبقى من الإبداعية «القومية» يجد نفسه في حالة خضوع تجاه ثقافة تبدو أجنبية، وهي بالفعل أجنبية(١٧).

ويظهر واضحاً الآن أن هذه الحالة تتطلّب خطاباً جديداً للفكر العربي يستفيد من مشروعي النهضتين العربيتين في هذا العصر عن طريق البحث عن الجوانب الايجابية والمسائل التوافقية المشتركة واضافة ملامح جديدة أو ابراز أشياء لم تكن تلقى اهتماماً واسعاً من قبل. والأمر منوط بالمثقفين الذين يقع على عاتقهم التخطيط لهذا المشروع ورسم آفاقه أمام السياسيين قبل فوات الأوان. وهكذا يصبح لزاماً تحريض الثقافة باستمرار، لأن ابراز الهوية الثقافية صار مطلوباً أكثر من أي يوم مضى. فالثقافة هي المجال

الحيوي لاعادة تكوين الانسان في وعيه فلسفياً وفي حريته سياسياً وفي تحرره اقتصادياً .

وأهمّ مايبنغي الالتفات اليه وايلاؤه الأهمية القصوى هو الإلحاح على عناصر الأصالة التي تشكل الشخصية أو الهوية الثقافية العربية ، وأبرزها :

١ - الأخلاقية المستمدّة من التكليف الإلهي .

٢- العلمية المستندة الى المفهوم الشامل للعلم بوصفه مطلباً ملحاً .

٣- النفعية الطبيعية المعتمدة على الإفادة من الطبيعة بالإعمار والاستثمار لا بالاستنزاف والتدمير السريع .

٤ - اللغة العربية بوصفها وعاء الثقافة .

كذلك ينبغي كشف أوهام الأصولية التي تروجّها القوى الأمريكية التي تزعم أن عصر القومية العربية ولّى ليحلّ محله عصر الأصولية الاسلامية التي تمثّل مصدر الخطر على الحضارة الانسانية . لكن مروّجي هذه المزاعم كفؤاد عجمي وريتشارد ديكمجيان وغير هذين من الكتّاب يخلطون بين الاسلام والمظاهر الشاذّة كالإرهاب عن قصد(١٨) . وعلى النقيض من هذا يغدو الاسلام مكوّناً أساسياً من مكوّنات المشروع النهضوي الجديد يجب اعلاء مفاهيمه السليمة والافادة من جوانبه الانسانية . وليس هناك مايمنع ضمّ الجوانب الروحية للأديان الأخرى ولاسيما المسيحية الى هذا الأساس الذي يضم الجمّ الغفير من أبناء العروبة . وهذا ملمح تجديدي بارز يعمّق هوية «العروبة» ولايلغيها أو ينافسها(١٩) .

وجدير بالاهتمام ضمن هذا المشروع الجديد للهوية الثقافية النظر في السياسات الثقافية بما يكفل تحقيق المناخ الصحيح على صعيد الأفراد والمجتمعات للانتقال من حالة التردّي الى حالة التصدّي . ويكون ذلك بإفساح المجال بقدر المستطاع للحوار وتشكيل مجال حيوي للثقافة غير الرسمية . واعطاء «الثقافة» بوصفها قطاعاً حكومياً اهتماماً أكبر وميزانية

أوفى مع تجديد الوسائل وتوسيع القواعد. وإعادة النظر في المجال التربوي والتعليمي والاهتمام بقضية التعليم عامة ومحو الأمية خاصة. وإيلاء الاعلام ووسائله المتعدّدة عناية قصوى حتى لايكون مطية للغزو الثقافي أو مدعاة للنفور أو مجلبة للقشور.

واذا تحقق هذا المناخ- والكثيرون يسعون الى تحقيقه- صار الانتقال من الممانعة التي هدفها التحصين الى المثاقفة التي هدفها الحوار والمعاصرة ثمّ الى الابداع الذي هو الهدف والغاية ممكناً وسائغاً وغير متعثر. فلاحديث عن المثاقفة مقبولاً دون إيلاء موضوع الممانعة حيِّزاً من الاهتمام، لأنه يحفظ ويصون. وليست المثاقفة المطلوبة مناقضة أو مشاكلة إنما هي تفاعل وتبادل متكافىء أو نديّ من حيث المبدأ. كما أنّ الابداع ليس استيراداً لقوالب جامدة أو إحياءً عاطفياً لأشكال التراث، إنما هو فعل تحديثي أساسه الاتصال والتفاعل لا القطيعة والتصادم.

الحواشي والتعليقات

(١) انظر: موسى السيد: «موقع الإعلام في النموذج الشامل للغزو الامبريالي»، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد (٥٤) آذار ١٩٨٩، ص٤١-٥٤ وانظر في العدد نفسه مقالات عديدة حول الاعلام والوعي العربي.

(٢) انظر: نبيل سليم، «وسائل الاتصال وبناء الذاتية الثقافية»، مجلة الوحدة، العدد السابق، ص١٦٨.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو ١٩٨٦، ص٥٢١.

(٤) انظر: إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف بمصر ١٩٧٢، ص١٤٣-١٤٦، وانظر أيضاً: محيي الدين صابر، «حول الابداع والهوية القومية»، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد (٥٨، ٥٩) تموز وآب ١٩٨٩، ص٢٧.

(٥) انظر: محمد ياسين عريبي، «تعقيبات على بحث العالم»، مجلة الوحدة، العدد السابق، ص٢١.

(٦) انظر: عبد الكريم مدون، «العروبة والفكر العروبي- محاولة لتحديد المفهوم»، مجلة الوحدة، العدد (٣٣، ٣٤) حزيران وتموز ١٩٨٧، ص٢٠٥-٢١٢.

(٧) انظر: محمد علي جمعة، «الأنا وإشكالية الآخر في المجتمع العربي المعاصر»، مجلة المعرفة، السنة الخامسة والثلاثون، العدد (٣٩٨) تشرين الثاني ١٩٩٦، ص٤١-٦١.

(٨) برهان غليون، «ندوة: الهوية هل هي تعلّ»، مجلة الفكر العربي المعارض، العدد (١٧) كانون الأول ١٩٨١ وكانون الثاني ١٩٨٢، ص١١٤.

(٩) انظر: برهان غليون، المصدر السابق، ص١١٩.

(١٠) انظر: غليون، المصدر نفسه، ص١١٤.

(١١) مطاع صفدي، «ميتافيزيا الشبه والهوية»، مجلة الفكر العربي المعاصر. (مصدر سابق)، ص١١.

(١٢) انظر: عمر الحامدي، «الثقافة العربية والنظام العالمي الجديد(الأبعاد الحضارية للمتغيرات الدولية)»، مجلة الوحدة، السنة التاسعة، العدد (٩٩) كانون الأول ١٩٩٢، ص١٠١-١٠٨. وانظر في العدد نفسه: عبد الحميد غانم، «الهيمنة الأمريكية في ظل النظام العالمي الجديد»، ص١٠٩-١١٣ وانظر للتوسع: محمد سعيد طالب، النظام العالمي الجديد والقضايا العربية الراهنة، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٤.

(١٣) انظر بحثنا، «التعريب ودوره في مواجهة الغزو الثقافي»، مجلة جامعة تشرين، العدد (٦) لعام ١٩٩٦، ص٨٤.

(١٤) انظر: رفعت سيد أحمد، «غزو العقل العربي.. الدور الأمريكي- الاسرائيلي في المنطقة»، مجلة الوحدة، السنة السادسة، العدد (٦٩) حزيران ١٩٩٠، ص٣٩-٤٧.

(١٥) انظر: محمد السيد سعيد، «شرق أوسطية، بحر متوسطية وأوساط أخرى»، مجلة العربي، العدد (٤٢٧) حزيران ١٩٩٤، ص٢٨-٣٣. وانظر: عبد الله أبو هيف، «الشرق أوسطية والفكر العربي: المفهوم وتاريخيته»، مجلة المعرفة (مصدر سابق)، ص١٨-٤٠.

(١٦) انظر: عمر الحامدي، «تعقيبات على بحث العالم»، مجلة الوحدة، العدد (٥٨/٥٩)، ص١٩-٢٠ وانظر: محسن خضر، «في نقد التفسير الكاريزمي لنموّ الحركة القومية (حالة عبد الناصر)» مجلة الوحدة، العدد السابق، ص٢٤٧-٢٥٤.

(١٧) انظر: هاشم صالح، «الغرب والتحديث وثقافة الحداثة الأمريكية السطحية»، مجلة الوحدة، العدد (٧٥) كانون الأول ١٩٩٠، ص٢٢٦-٢٢٧.

(١٨) انظر: سمير بطرس، «الهجمة الثقافية الجديدة على القومية العربية، خصائصها واتجاهاتها»، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد (٥٠) تشرين الثاني ١٩٨٨، ص١١١-١١٢.

(١٩) يدخل الاسلام في التكوين الثقافي لشخصية المسيحي العربي واليهودي أيضاً. ويذهب الاتجاه الغالب في الفكر القومي الى القول بالعلاقة الخاصة بين الاسلام والعروبة، أما

التناقض بينهما أو فصل العروبة عن الاسلام فهو اجتهاد قاده تيار علماني متأثر كما يبدو بالفكر الأوربي وبحالة خوف بعض المسيحيين العرب من المحيط الاسلامي. وربما عاد شيء من هذا الخوف الى مرحلة السيطرة العثمانية على بلاد الشام خاصة. لكن المطلوب الآن هو تجاوز هذه المحاذير التي غادرها التطور الثقافي والكفّ عن طرح الاختيار بين العروبة والاسلام. ويرى الدكتور محمد عابد الجابري في هذا الصدد «أن الكاتب السوري مثلاً عندما يعالج مسألة العروبة والاسلام مستلهماً واقع قطره أو موجهاً بهذا الواقع وتحت ضغوطه يعالجها وكأنها مشكلة عربية عامة. والنتيجة هي تعميم المشكل بنقله من المستوى السياسي -مستوى مسألة الحكم والسلطة والديمقراطية- الى مشكل نظري، الى مشكل كيان ومشكل هوية، مشكل أصبح يعبر عنه من خلال التقابل الذي يقام بين الاسلام والعروبة. وهكذا بصورة تجريدية تنتقل من ظروفه التاريخية المحددة، وظروف القرن التاسع عشر وسياسة التتريك التي سلكتها السلطات العثمانية في أوائل القرن بصورة خاصة، لتجعل منه مشكلاً تاريخياً. .». انظر: محمد عابد الجابري، «المثقف العربي واشكالية النهضة. . . رؤية مستقبلية»، مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد (١٠) تموز ١٩٨٥، ص٤٦-٤٧.

* * *

سيكولوجيا التفكير وعلاقته باللغة

د. وليد المصري

يعتبر التفكير من القضايا الهامة التي تستحق البحث والدراسة لما له من أثر كبير في القفزة الحضارية النوعية، فالتقدم الهائل الذي ننعم به اليوم هو ثمرة أكيدة لنشاط الإنسان الفكري، ولولا هذه المقولة لبقيت الحياة على كوكبنا حزينة

(*) د. وليد المصري: باحث من سورية، دكتوراه في علم النفس التربوي والنمائي، مدرس بكلية التربية، جامعة حلب.

كثيبة لا طعم لها، فبفضله توغل الإنسان في غياهب المجهول، وبفضله تغلغل إلى عمق الظاهرات الطبيعية دراسة وبحثاً وشرحاً، وبفضله مخر الإنسان عالم البحار والمحيطات في يوم من الأيام، وها هو الإنسان في عصرنا الراهن يتصدى بوساطة التفكير العلمي إلى المشكلات التي تهدد وجوده وتعصف بكيانه (ظاهرة التصحر، التلوث، انتشار الأمراض والأوبئة كمرض الإيدز)، كما يسبر أغوار الفضاء السحيقة، فالمركبات الفضائية المريخية تجوب عنان الفضاء الرحب الفسيح، كل ذلك لم يكن ليحدث لولا براعة الإنسان وذكاؤه وقدرته المرنة والهائلة على التفكير. لذلك سنحاول في هذا البحث التعرف على التفكير وطبيعته السيكولوجية، والخصائص الفردية المميزة له وكذلك التعرف على عملياته وأشكاله وعلاقته بالكلام.

تعريف التفكير Thinking :

يعتبر التفكير من أعقد العمليات المعرفية وأكثرها رقياً وقدرة على التوغل إلى عمق الظواهر بغية كشف العلاقات الناظمة لتلك الظواهر، فلذلك تعددت تعريفاته بتعدد العلماء الذين انصرفوا إلى البحث في علم النفس والتربية والفلسفة وبالتالي سنتناول عدة تعريفات حسب وجهات نظر مختلفة.

١) **التفكير بوصفه نشاطاً:** عملية نفسية ذات طبيعة اجتماعية تتصل اتصالاً وثيقاً باللغة وتستهدف التمحيص والكشف عما هو جوهري وأساسي في الظاهرة، وهو نشاط واستقصاء واستنتاج منطقي نتوصل بفضله إلى العديد من النتائج(١).

٢) **التفكير من خلال ارتباطه بالذاكرة:** لقد عرف ادوارد دي بوهو Edward de Boho في (كتابه آلية العقل ١٩٦٩) التفكير بأنه تدفق للنشاط من منطقة إلى أخرى على سطح الذاكرة، أو هو تدفق غير منتظم من الأفكار والصور والذكريات والإنطباعات العالقة في الذهن التي تدور حول مشكلة ما من أجل حلها(١).

٣) التفكير باعتباره عملية :

١) التفكير المتشعب divergent thinking هو نوع من التفكير المنتج الإبداعي Creative thinking يعني التفكير في اتجاهات مختلفة أو ما يسمى بالتفكير المنطلق الذي يشير إلى المرونة الفكرية والقدرة على التفكير في مسارات متشعبة، وكذلك توليد معلومات جديدة من معلومات معطاة. إن القيود في هذا النوع من التفكير قليلة جداً، لنوضح ما المقصود: ما هي المرادفات التي تحمل معنى منخفض؟ تتنوع الإجابة وتختلف وتستلزم البحث والجهد، فقد تكون المرادفات على نحو «رخيص»، «نازل»، «هبوط»، «دون»، «أسفل»[٢]، ويتميز التفكير التباعدي المنطلق بأربع خصائص أساسية: المرونة، الطلاقة، الأصالة، والإتساع[٣].

٢) التفكير التقاربي أو التفكير المحدد Convergent thinking ويعني القدرة على تحديد منحنى التفكير صوب هدف معين لذلك فإن فرص الحرية في التفكير المحدد أقل، والمشكلة تتطلب إجابة واحدة دون بذل جهد كبير. أي أن هناك محدودية في البحث وشحاً في الانتاج، والنجاح يكون مضموناً. لنقدم مثالاً توضيحياً: لو طرحنا السؤال التالي ما هو عكس كلمة طويل؟ تكون الإجابة مباشرة ودون جهد، وفي السؤال كم يساوي ٥ × ٢ + ٤ فالإجابة لا تحتمل إلا رداً واحداً[٤].

أما إذا أردنا أن نقدم تعريفاً عاماً للتفكير بوصفه شكلاً راقياً يعكس العالم المحيط فهو عملية نفسية معرفية معقدة خاصة بالإنسان. إضافة إلى ذلك فهو معرفة وإدراك غير مباشر للواقع، فالمعرفة المباشرة للظواهر قد تتعذر مثال معرفة طبيعة الأشعة فوق البنفسجية. كما إن التفكير عبارة عن إدراك وإنعكاس للعلاقات وحتمية الارتباط بين ظواهر العالم المحيط. ماذا يحدث لو قمنا بإلقاء قطعة من الخشب في إناء فنقول بأنها ستطفو، لكن كيف عرفنا ذلك وما زالت قطعة الخشب بحوزتنا؟! لا شك بأننا شاهدنا

قطعاً خشبية غيرها طافية على سطح الماء لذلك نستنتج بأن التفكير هو إنعكاس معمم للواقع، ويمكن أن نخلص من هذا إلى تعريف شامل للتفكير هو عملية المعرفة والإدراك غير المباشر المعمم للعالم المحيط، يتلخص جوهره في أنه يعكس :

آ - الخصائص الأساسية المشتركة للظواهر والأشياء، بما في ذلك الخصائص التي لا ندركها مباشرة.

ب - العلاقات الأساسية وحتمية الإرتباط بين الظاهرات.

- الخصائص الفردية المميزة للتفكير :

١) المرونة : Flexibility وتعني هذه الخاصية تغيير اتجاه التفكير بحيث يؤدي هذا التغيير إلى العثور على الحل الملائم، وهي كذلك سرعة الانتقال من أسلوب إلى آخر في حل المهام، وإيجاد طرق وأساليب جديدة لحل المهام، التي تواجه المتعلمين، فالفرد الذي يقف عند فكرة ما أو يتصلب بالنسبة لطريقة من الطرق أقل قدرة على الخلق والإبداع مقارنة بإنسان آخر يتسم تفكيره بالمرونة وتغيير منحنى التفكير وتشعبه إنها تعني عدم الصلابة أو جمود التفكير Rigidity الذي يعني الإبقاء على الحالات الجديدة على وضعها السابق بحيث لا يستطيع الفرد تبديل الحل، وبكلام آخر إن الجمود والصلابة تعني النمطية في التفكير وهي عكس المرونة[٢].

٢) طلاقة التفكير أو سرعته Fluency : أي قدرة الإنسان على استرجاع عدد أكبر من الأفكار والصور الذهنية في موضوع معين وفي وحدة زمنية ثابتة[٥].

وكذلك تعني القدرة على التصرف في المواقف الصعبة وسرعة التفكير وقبول الحل الصحيح. فالناس الذين يتمتعون بحس عام وببداهة سريعة هم في حقيقة الأمر يتصفون بسرعة التفكير وطلاقته، وهذه الخاصية مهمة جداً سيما بالنسبة للمهن التي تتطلب السرعة في اتخاذ

القرارات مثل القائد في المعركة أو قائد الطائرة... الخ، ويقال بأن هذه القدرة كانت موجودة عند شكسبير فليس ثمة مسرحية فيها ذكر للحيوانات والجوارح كما في الملك «لير» فهو ذكر أربعة وستين حيواناً مختلفاً (١٣٣) مرة، كما أن كمية ما ذكره من أسماء النباتات ومزاياه تكاد تكون مذهلة لوفرتها[٦].

لقد ميز عالم النفس غلفورد Guilford في الإختبارات الكلامية وجود ثلاثة عوامل متميزة للطلاقة :

أ) **الطلاقة الفكرية Ideationnal Fluency** : وقد تكون طلاقة الكلمات Word Fluency عن طريق تكليف الفرد بمهمة كتابة قائمة من الكلمات تبدأ بحرف «السين» أو «الجيم»... الخ أو الكلمات التي تنتهي بحرف «الحاء» وذلك في فترة زمنية محددة ويقابل هذه القدرة في طلاقة الكلمات طلاقة الأفكار كأن نطلب من إنسان ما كتابة قائمة بأسماء الأشياء المستديرة الصالحة للأكل، أو تسجيل استعمالات حجر البناء، فإذا كانت إجابة الطالب على النحو التالي: يستخدم حجر البناء لتشييد حائط - بيت - مسجد - كنيسة - مدخنة - ممشى - حظيرة للأبقار، فإننا نلاحظ درجة عالية من الطلاقة الفكرية في هذه الإجابات تنتمي إلى نفس الفئة، لكن إذا أجاب أحد الطلاب على نفس السؤال قائلاً: لبناء بوابة للعمارة - لصنع ميزان - لنقذف به الكلب - لصنع خزانة للكتب - لندق به مسمار فإنه يحصل على درجة منخفضة في الطلاقة ودرجة عالية في المرونة التلقائية Spontaneous Flexibility لأنه غير اتجاه التفكير وانتقل من سياق إلى آخر[٧].

ب) **الطلاقة الربطية associalional fluency** : تشمل العلاقات الموجودة بين الأشياء كأن نطلب من المفحوص أن يذكر عكس كلمة «صعب» وأن يسجل الكلمات التي تشبه في المعنى كلمة «جيد» كما يدخل في هذا الإطار معرفة المعنى وإدراك المدلول للكلمات المستخدمة (المرجع السابق).

ج) الطلاقة التعبيرية Expressional Fluency: وتعني سرعة تكون العبارات والجمل كأن نعطي للتلميذ الحرف الأول من كل كلمة ثم نطلب منه تشكيل جملة من كلمات تبدأ بهذه الحروف مثل: م - ج - و، فيمكن أن يجيب أحدهم من جد وجد وهكذا دواليك.

٣) النقد Criticism: أي مقدرة الإنسان على تقدير أفكار الآخرين وآرائهم بشكل موضوعي لا تتدخل فيه الإسقاطات الذاتية ولا أهوائه ولا رغباته، فالشخص المبدع هو الذي يتقبل النقد بصدر رحب ولا يقدر إمكاناته وأفكاره بشكل مطلق بل على العكس يخضعهم إلى النقد والتمحيص من قبل الآخرين.

٤) عمق التفكير: حاجة خاصة لفهم أسباب حدوث الظاهرات وتوقع تطورهم المستقبلي، فالإنسان المتسم بعمق التفكير هو الذي يرى المشكلة حيث لا يراها الآخر، وهو الذي ينشأ لديه سؤال حول تلك المشكلة في الوقت الذي لا ينشأ عند الآخرين[٤].

٥) اتساع التفكير (سعة التفكير): تتجلى هذه الخاصية في النشاط المعرفي الإدراكي للإنسان حيث يشمل حب المعرفة والاستطلاع Curiosity كما تستند هذه السمة على المعارف والمعلومات العميقة والمتنوعة.

٦) الأصالة Orignality: يقصد بها قدرة الإنسان على إنتاج الحلول الجديدة والطريفة فلا نجده يكرر أفكار المحيطين به أو الآخرين وحلولهم التقليدية[٨]، وتعني كذلك القدرة على رؤية المشكلة وتحديدها والقدرة على إيجاد حلول ملائمة تتسم بالجدة والابتكار[١]، وهي الإتيان بحلول مبتكرة وأصيلة لم تكن موجودة من قبل لا في العالم المحيط ولا في العقل، فالمبدع الذي يتسم سلوكه بالأصالة لا يكرر آراء الآخرين وينفر من نمطية أفكارهم وحلولهم التقليدية للمشكلات، وكذلك هو إنسان قادر على إدراك العلاقات التي تربط بين الأشياء والظاهرات التي تبدو

للعين العادية متناقضة. ويتفاوت الناس في قدراتهم على تكوين ترابطات جديدة من عناصر معروفة للجميع، وبمقدار ما يملك الشخص هذه القدرة بمقدار ما تزداد فرصته للخلق والإبداع فعلى سبيل المثال ظهرت عبقرية (نيوتن) في قدرته على الربط بين سقوط التفاحة وبين الجاذبية وكذلك عالم النفس الشهير فرويد الذي ربط بين زلات اللسان والأحلام بعالم اللا شعور، وعالم الفزيولوجيا الروسي الشهير بافلوف في قدرته على الربط بين المثير الشرطي والمثير غير الشرطي وإحداث الاستجابة المطلوبة[٥].

٧) **الاستقلالية Independance**: المقصود بهذه الخاصية ألا يركض الإنسان طلباً للمساعدة من الآخرين بل يتمتع باستقلالية في عرض وتقديم أشكال جديدة من الحلول، إنها لا تعني أن تفكير الإنسان يعتمد على معارف الآخرين وإنتاجهم وخبراتهم ومهاراتهم بل المقصود بذلك أن استقلالية التفكير تتم بصورة واعية بحيث يستوعب الإنسان معارف الآخرين ويبدع استناداً إلى خبراتهم وأفكارهم بكلام آخر لا يعتمد الإنسان على الحلول الجاهزة والصيغ فقد يتمكن طفل من حل مسألة بدون مساعدة المعلم أو تلميذ آخر لا يستطيع تنفيذ المهام إلا بمساعدة المعلم وتوجيهاته لذلك فإن تنمية التفكير الخلاق هي من أولويات المدرسة الحديثة ومن مهامها الأساسية[٤].

عمليات التفكير:

للتفكير مجموعة من العمليات تلعب دوراً هاماً في النشاط التعليمي للإنسان:

١) **المقارنة Comparison**: مقارنة الظواهر والأشياء بغية الوصول إلى إيجاد أوجه التشابه والاختلاف بينها لذا فإنها تلعب دوراً هاماً في النشاط المدرسي. مثال مقارنة الصفات بالأفعال وعملية الضرب بالقسمة السهل بالجبل، والحموض بالقلويات... إلخ.

٢) **التحليل Analysis**: التجزئة العقلية للظوهر إلى أجزائها المكونة وتحديد صفاتها وعلاقاتها مثل الجملة يمكن تحليلها إلى أجزائها، الماء يمكن تجزئته إلى أكسجين + هيدروجين.

٣) **التركيب Synthesis**: وحدة العناصر العقلية المكونة لظاهرة ما وهي عكس عملية التحليل العقلي.

٤) **التجريد Abstrating**: تحديد الصفات الأساسية للظواهر والأشياء وتمييزها في نفس الوقت عن الصفات غير الأساسية[٤].

أنواع التفكير:

لقد ظهرت تصنيفات عديدة للتفكير لكن جميعها تكاد تلتقي مع بعضها البعض فعالم النفس السويسري جان بياجه Piaget قدم التصنيف التالي: آ - التفكير الحسي - العملي Sensorimtor thinking. ب - التفكير التصوري Preoperatiotional thinking. ج - التفكير المحسوس Concrete thinking. د - التفكير المجرد والمرحلة الشكلية الإجرائية Formal Operation[٥].

وعالم النفس السوفيتي الشهير الكونين قدم تصنيفه وفق الآتي:

آ- تفكير حسي - حركي. ب- تفكير حسي - صوري. ج- نظري مجرد[٩].

لكننا يمكن أن نقدم تصنيفاً عاماً وفق التالي:

١) **التفكير الحسي - العملي**: يشاهد هذا النوع من التفكير عند الأطفال في السنوات الثلاثة الأولى بعد ولادتهم حيث يعالجون الأشياء من خلال ما يقومون به من حركات وأفعال على المستوى الحسي - الحركي بكلام آخر يستخدم الطفل رجليه ويديه وحواسه للتعرف على الانطباعات المحيطة به والحصول على الخبرة[١٠].

٢) **التفكير الحسي - الصوري (العياني) Concrete Thinking**: يشاهد عند أطفال ما قبل المرحلة المدرسية وتلاميذ المرحلة الابتدائية وذلك من العمر الممتد من ٣-٦ سنوات حيث يستخدم الأطفال الصور

الحسية لأنهم لم يمتلكوا بعد المفاهيم وهذا يقود إلى استنتاجات اعتماداً على الادراك المباشر مما يؤدي إلى الخطأ مثال عندما نعرض على الطفل قطعة من الصلصال ثم نحولها أمام مرأى الطفل إلى دائرة فإن حجمها يكبر من منظور الطفل (المرجع السابق).

٣) **التفكير المجرد Abstract Thinking**: يبدأ هذا النوع من التفكير من الثانية عشرة ويكتمل في الثامنة عشرة حيث يتمكن المتعلم في هذه المرحلة من استخدام المفاهيم والتفكير بالمجردات وكذلك بمقدوره الانتقال من العالم المحسوس إلى عالم التصورات العقلية والمبادئ والنظريات والأفكار المجردة مثل المفاهيم والتناسب والتوازن. . . إلخ[1].

أشكال التفكير:

١) **المفهوم Concept**: شكل التفكير الذي يعكس الصفات الأساسية والمشتركة للأشياء والظواهر، وهي صفة أو مجموعة صفات تشترك فيها عدة أشياء وظواهر مثل الشجرة، النهر والديمقراطية فكل مثلث على سبيل المثال يحتوي على ثلاثة زوايا وثلاثة أضلاع ومساحة لكن أهم هذه الصفات على الإطلاق هي الزوايا الثلاثة التي تجعل المثلث مثلثاً وكذلك القط يشير إلى صنف من الحيوان يشترك أفراده في بعض الصفات مع أنها تختلف في صفات أخرى كالحجم واللون والشكل وطول الشعر وكثافة الذيل[11].

٢) **الحكم Proposition**: شكل من أشكال التفكير يتضمن تأكيد أو نفي وضع أو موقف في ظاهرة ما وبصورة نسبية «التلميذ يعرف الدرس» مثال على تأكيد الحكم.

والأحكام بدورها تقسم إلى الأنواع:

آ - أحكام عامة «كل المعادن تنقل الحرارة».

ب - أحكام خاصة «بعض الطلاب يلعبون الشطرنج».

ج - أحكام وحيدة «دمشق عاصمة الجمهورية العربية السورية»[٤].

٣) **الاستقراء Induction**: ويعني الانتقال من الوقائع إلى القوانين ومن الخاص إلى العام.

٤) **الاستنتاج Deduction**: عكس الاستقراء المقصود به الانتقال من القوانين إلى الوقائع ومن العام إلى الخاص.

أدوات التفكير:

إذا كان الإنسان ينظر إلى قلم يراه فالقلم في هذه الحالة هو مدرك حسي لأنه واقع في المجال البصري الإدراكي أما إذا أغمض الإنسان عينيه فإنه يستطيع أن يراه أيضاً، لكن ما يراه في هذا الموقف هو ما يسمى «صورة حسية» بصرية للقلم، ولو تسنى لك أن تنعم في خيالك بشذى وردة أو طعم تفاحة فالخيال الأول صورة شمية والثاني صورة ذوقية ولو استطعت أن تتصور لمس قطعة من الجلد فهي صورة حسية لمسية وقد تكون الصور الذهنية لفظية بصرية كتصور كلمة مكتوبة على ورقة، أو لفظية سمعية كتصور كلمة ينطق بها أحد ما، أو حركية كتصور كتابة كلمة[١١].

وتساعد الصور الذهنية الطفل على أن يجيب عن أسئلة مثل: هل للفيل أذنان؟ وبالرغم من أن الكبار بمقدورهم أن يجيبوا بنعم بشكل فوري على هذا التساؤل فإن طفل ما قبل المرحلة المدرسية يشعر بحاجة إلى استحضار صورة ذهنية قبل أن يكون في استطاعته حل هذه المشكلة[١٢].

٢ - المخططات العقلية أو الشكل التصوري العام Schema:

مفهوم قدمه عالم النفس السويسري الشهير بياجه يكتسبه الإنسان في سياق عملية التفكير، ويعني طريقة «العقل» في تصوير المظاهر الهامة أو الملامح المميزة لظاهرة ما وذلك أشبه من بعيد بما يخرجه لنا رسام كاريكاتوري للوجه حيث يبالغ دائماً في إظهار بعض الملامح والتفاصيل

الأساسية، والشكل التصوري العام هو وحدة منظمة حاصلة من تداخل العناصر مع بعضها البعض وهو كل موحد لا يمكن تعيين هويته إلا بموجب علاقاتها بعضها ببعض فمثلاً يبدأ الطفل. كما أشار بياجه، بمجموعة من المخططات العقلية Reflexive Schema مثل المص والنظر، والسمع - والقبض على الأشياء، كما تنشأ صور أخرى لهذه المخططات العقلية نتيجة للتفاعل بين الكائن الحي والبيئة(١٣).

٣ - الرموز :

وهي إشارات عن الأشياء والظواهر كما تستخدم في عملية تكوين المفاهيم والمعاني الكلية.

٤ - الكلام الداخلي :

أي عن طريق نشاط حركي دقيق غير ظاهر لأعضاء النطق وهي الحنجرة واللسان والشفتان وتتجلى هذه اللغة الصامتة حين يتحدث الإنسان إلى نفسه وهو يفكر. فكثيراً ما يكون التفكير حديثاً أو حواراً بين المرء ونفسه، يوجه أسئلة إلى نفسه، يصدر تعليمات ينتقد ذاته أو يقدم لها النصح والمشورة(١٤).

العلاقة بين التفكير واللغة :

يشكل التفكير واللغة وحدة معقدة لا تنفصم عراها فاللغة تمثل خاصة تميز الإنسان عن باقي المخلوقات الأخرى وهي تعتبر من العوامل الهامة في حياة الإنسان، وتتركز حول فعالياته الفكرية والحركية والإجتماعية والنفسية والتكيفية. واللغة كما يقول عالم النفس الشهير ثورنودايك «هي أعظم ما ابتكره وأبدعه الإنسان» وهي ما تميز شخصية الطفل عن شخصية الراشد، كما تميز الشخصية السوية عن الشخصية المريضة المضطربة، لقد تعددت الاتجاهات التي تفسر العلاقة بين اللغة والتفكير وفق التالي :

١) **الاتجاه السلوكي Behaviorism** : لا يوجد فرق بين اللغة

والتفكير إنهما شيء واحد فاللغة هي وسيلة للتعبير عن التفكير لا بل هي الواقع المباشر له، لقد أشار بافلوف إلى العلاقة بين اللغة والتفكير حين عرف الكلمة بأنها إشارة متميزة من إشارات الواقع[١].

كما أشار مؤسس المدرسة السلوكية واطسون إلى أن التفكير هو اللغة فالتفكير هو عبارة عن تناول الكلمات في الذهن وهو عبارة عن عادات حركية في الحنجرة أو حديث داخلي يظهر في الحركات قبل الصوتية لأعضاء الكلام، بمعنى آخر إن التفكير هو كلام ضمني.

٢) الاتجاه المعرفي Cognitive: رائد هذا الاتجاه هو العالم الروسي الشهير فيجوتسكي Vygotsky لديه نظرة خاصة في تفسيره للعلاقة بين اللغة والتفكير تنطلق من أنهما مرتبطان تماماً في مرحلة الطفولة لكن تفكير الراشد يتحرر من اللغة بطريقة ما نتيجة للنمو والإرتقاء.

إذاً فيجوتسكي ركز على المنظور النمائي وتصور أن كلام الطفل على الشكل التالي:

آ - يكون الكلام اجتماعياً في البداية.

ب - ثم يلي ذلك الكلام المتمركز حول الذات EgocentricSpeech.

ج - بعد ذلك يأتي الكلام الداخلي (التفكير)[١٤].

يبدو لنا بأن فيجوتسكي يناقض التصور السلوكي في تأكيده على أن العمليتان (التفكير واللغة) ليستا متماثلتين ولا يوجد تطابق بين وحدات التفكير ووحدات الكلام.

أما بياجه فلديه تصور يناقض النظرة السلوكية ويختلف كذلك مع فيجوتسكي فهو يؤكد على أن النمو المعرفي (التفكير) يحدث أولاً ثم يليه النمو اللغوي (الكلام) أي ينعكس التفكير على لغة الطفل.

لقد اختلف كل من بياجه وفيجوتسكي في تفسيرهما المتمركز حول الذات والكلام الاجتماعي ووظيفة كل منهما فكثيراً ومنهم بياجه لم يوافقوا

على رأي فيجوتسكي الذي يفترض أن كل الكلام يكون اجتماعياً برغم عدم استعماله كوسيلة للتواصل مع الآخر بشكل مستديم.

فبياجه أكد أن الكلام المتمركز حول الذات ما هو إلا أصوات هزلية أو نوع من المناجاة والدندنة أسماه «المنولوج الجماعي» وهذا الحديث لا يصدر إلا عن عقول يعوزها النضج. وقد علل ذلك بأن الأطفال الصغار ينهمكون في مثل هذه الثرثرة المتمركزة حول الذات، لأنهم يجدون صعوبة في فهم الآخرين. واعتبر بياجه هذا الحديث مجرد أمر مصاحب أو مكمل للنشاط الحركي لدى الطفل واعتقد بياجه أن التحدث إلى النفس ظاهرة تزول تدريجياً مع تمكن الطفل من التفاعل الاجتماعي الحقيقي(١٥).

أما بالنسبة لفيجوتسكي فإنه ينظر إلى التفكير المتمركز حول الذات على أنه مرحلة انتقالية من الكلام الاجتماعي إلى الكلام الداخلي وتدخيل الكلام أي تحويله إلى كلام داخلي، إن عمليات التفكير تحدث وتوجّه بدون حاجة للكلام الصريح(١٤).

لقد صرح فيجوتسكي بأن المفاهيم الواقعة التي لا يستطيع الطفل أن يستوعبها تقع ضمن ما أسماه منطقةالنمو الوشيك أو الكامن Zome of Proximal development ويقصد بذلك مجموعة الأعمال التي لا يستطيع الطفل إنجازها إلا بتوجه من شخص راشد وطفل آخر أكثر مهارة(١٥).

لقد كشفت نتائج الدراسات أن الأطفال قلما مارسوا الحديث المتمركز حول الذات فأكثر التعليقات التي نسمعها عن الأطفال في حديثهم إلى أنفسهم كانت إما لوصف أو لتوجيه ما يقومون به. وهذا يدل على أن الكلام المتمركز حول الذات مهم كموجه لأفعال الطفل يلجأ إليه الطفل عندما تعترضه مشكلة ما لا يتمكن من حلها. ففي ظل غياب المعلم والمربي الأطفال الآخرين يعتمد الطفل إلى الحديث مع نفسه وذلك لوصف ما يقوم به(١٤).

لقد أكدت كثير من الدراسات على أن أطفال المرحلة الابتدائية الذين لديهم مشكلات سلوكية خطيرة في مجال التعليم والمندفعين وقليلي التركيز يعانون عجزاً في ممارسة التحدث إلى الذات(١٥).

وصفوة القول إن هناك علاقة وثيقة بين التفكير والعمليات المعرفية الأخرى مثل الإدراك والتصور والتخيل والذاكرة والذكاء وبالتالي لا يمكن فهم التفكير إلا في إطار العمليات المعرفية المذكورة لذا فالتفكير الإنساني هو محور لكل سلوك يقوم به الإنسان لا ينفصل عن نشاط الشخصية وتنظيمها الدينامي، وهو مكون هام من مكوناتها، بل يكاد يكون المكون الأهم نظراً لأن أسلوب الإنسان في التفكير وحل المشكلات يؤدي إما إلى التكيف السوي مع الواقع والذات وإما على العكس يشرخ الشخصية ويصيبها بضروب مختلفة من الاضطرابات النفسية.

المراجـــع :

١ – د. علي منصور، علم النفس التربوي، منشورات جامعة دمشق ١٩٩٣ ص٣٢٨-٣٦٣.

٢ – الكسندر روشكا، الإبداع العام والخاص (ترجمة د. غسان أبو فخر) المعرفة، الكويت، عدد (١٤٤).

٣ – Guilfordj. there Faces of interilect the American psychologist 1959 14,pp.469-479.

٤ –

٥ – د. عبد الستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٨٦ ص٢٩٥.

٦ – وليم شكسبير الملك لير: ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، القاهرة دار الهلال «دون تاريخ للترجمة».

٧ – د. عبد الرحمن العيسوي علم النفس في المجال التربوي دار العلوم العربية – بيروت ١٩٨٩ ص ٢٦١-٢٩٩.

٨ – د. محمد قاسم عبد الله، سيكولوجية الإبداع والإبداع الفني والعلمي، المعرفة وزارة الثقافة سوريا عدد ٤١١-١٩٩٧ ص ٤٩-٦٣.

٩ - د. محمد عماد الدين إسماعيل، الأطفال مرآة المجتمع (النمو النفسي الاجتماعي للطفل في سنواته التكوينية - عالم المعرفة، الكويت، عدد ٩٩ ص٢١٩.
١٠ -

١١ - د. أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، المكتب المصري الحديث الاسكندرية ١٩٧٣ ص ٢٦٨-٣٠٤.
١٢ - Kosslyn. s. m using imagery to retrieve semantic information child development 1976, 47: pp 434-444.
١٣ - جورج إم غازدا وآخرون نظريات التعلم دراسة مقارنة (ترجمة د. علي حسين حجاج، د. عطية محمود هنا) عالم المعرفة - الكويت عدد ٧٠ ص (٣٢١-٤٠٣).
١٤ -

١٥ - بيرك. ل. لماذا يتحدث الأطفال إلى أنفسهم مجلة العلوم، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي - الكويت المجلد ١١ - العددان ٨ و ٩ آب - أيلول ١٩٩٥ ص(١١-١٧).

* * *

الاستيطان الصهيوني في القــــدس

خليـــل وردة

مقدمة:

احتلال الاستيطان الصهيوني لمدينة القدس، والسعي الدائم لإستكمال تهويدها قسراً وعنوة، له مكانة مركزية في النشاط الاستيطاني الصهيوني. وغدا الصراع حول تصفية عروبة هذه المدينة، رمزاً للصراع بكل معاييره بين العرب والمسلمين وبين

(*) خليل وردة: باحث من فلسطين، ليسانس في الهندسة المكيانيكية، يهتم بالدراسات السياسية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية، له اسهامات عدة في القضية الفلسطينية.

«اسرائيل». كون المدينة تمثل الوجود الديني والتاريخي، وأحقيته لكل من الطرفين. فاليهود يستندون إلى أسفار توراتهم التي لم تستند حتى الآن إلى أي اثبات تاريخي، رغم آلاف الجهود المبذولة لهذا الغرض من قبلهم.

بينما يستند العرب إلى تاريخهم العريق، والمكتشفات التي تثبت تباعاً، أحقيتهم بذلك، ووهم وزيف جغرافية التوراة، وعدم تطابقها بالثوابت التاريخية.

وفي الحقيقة، وبدراسة متأنية، لمجمل النشاط الاسرائيلي الاستيطاني الذي تعرضت ومازالت تتعرض له مدينة القدس تكشف بوضوح، أنها محكومة لخلفية واحدة، هي القاسم المشترك بين مختلف الأحزاب الصهيونية، بإصرارها على إخفاء الطابع اليهودي القسري على فلسطين عموماً... وعلى مدينة القدس خصوصاً، بحيث لايظهر باسرائيل أي ازدواجية (قومية أو دينية). فلذلك، فهم يطالبون بوضوح، وبشكل مباشر مستخدمين التحايل بعشرات الأساليب للتخلص من العرب وتقليصهم إلى أقليات لاتأثير لهم على الإطلاق.

إن مسألة الصراع على القدس، صراع بين عقيدتين، بين استراتيجيتين، لايمكن أن يتعايشا. لأنه صراع على مستوى الوجود والحضارة والتاريخ والمستقبل. فهو صراع لم يحصل مثله بالتاريخ. فهو ليس صراعاً جغرافياً[1]، يتعلق ببعض الأحياء أو المنازل أو المستوطنات أو الأراضي. إنه يتعلق بخلق تاريخ يتفق وماترغبه أسفار المتعصبين من اليهود في أرضنا، بحيث نغدو نحن الغرباء وهم أصحاب الأرض والحضارة والتاريخ.

ومن هذه الظروف. كان لابد لنا، أن نسهم في إيضاح جانب صغير من قضية الاستيطان الصهيوني في القدس، لما لمدينة القدس من مكانة ومهابة في نفوس جميع العرب والمسلمين في العالم. وهو الهدف من ذلك.

أولاً: تاريخ القدس:

١- القدس من الكنعانيين حتى عهد الرومان (٤٠٠٠ق.م-١٣٥م).

مدينة القدس عربية منذ الألف الرابع قبل الميلاد، ذلك أن هجرات قبائل عربية عديدة، انطلقت من جنوب الجزيرة العربية ووسطها إلى الشمال، بسبب كوارث مناخية وتغيرات جغرافية في تضاريس شبه الجزيرة العربية. وعرفت هذه الهجرات باسم «التجمعات الفينيقية والكنعانية»، التي سكنت في بلاد الشام. وقد عرفت أرض كنعان نسبة إلى الكنعانيين (اليبوسيين) الذين استقروا فيها.

أسس اليبوسيون (مدينة السلام) أو (أورسالم) وكان (سالم) أحد ملوك اليبوسيين القدماء في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. لمع في اليبوسيين اسم (ملكي صادق) الذي اتسعت أرجاء مملكته حتى بلغت أريحا ورام الله، فأعاد تنظيم مدينة القدس (أورسالم) وشيد لها الأسوار من الحجارة والطين وحفر لها آبار الماء. واشتهرت المدينة في أيامه باسمها (دار السلام). وباسم يبوس، وجاء الاسمان بمدونات (تل العمارنة).

أقام اليبوسيون هيكلاً أو معبداً أو (بيت قدس) لعبادة إلههم الأعلى (سالم) أو (السلام) وقام ملكهم (ملكي صادق) بدور الكاهن. قُدست المدينة واعتبرت حرماً آمناً ودار سلام. وسميت (بيت المقدس)[٢] منذ ذلك الحين.

أما بنو اسرائيل فقد خرجوا من مصر (حسب النصوص التوراتية) في عهد فرعونها «رمسيس الثاني» متوجهين إلى فلسطين سنة (١٣٥٠ق.م) مع النبي موسى. وتاهوا في أرجاء سيناء أربعين سنة، ثم دخلوا فلسطين جنوبي مدينة الخليل، وتقدموا نحو الشمال حتى استولوا على أريحا بقيادة نبيهم (يوشع - بن نون). ولم يبلغوا أسوار بيت المقدس إلا عام (١٠٤٩ق.م). واستولى عليها داوود عليه السلام وأطلق عليها اسمها القديم (أورشليم)

بمعنى مدينة السلام. كما أطلق على حصن المدينة اسم صهيون، واتخذها عاصمة له بدلاً من (حبرون) الخليل حالياً. وقد أقام الملك داوود الهيكل، وجاء بعده سليمان فأكمل بناءه. ولم يمض على ملكهما أكثر من نحو سبعين عاماً حتى أخذت الوثنية تتسلل إلى قلوبهم، وبدا الإنقسام بينهم والعداء، وتحولوا إلى عدة دويلات متناحرة.

غزا (سنحاريب الآشوري) الاسرائيليين عام (٧٠١ق.م)، وفرض عليهم الجزية. ثم تعرضوا للابادة على يد (نبوخذ نصر) البابلي الذي انقض على المدينة المقدسة، وحولها إلى خرائب عام (٥٨٦ق.م) وسبى من بقي من اليهود أمامه بعد أن هدم الهيكل (هيكل سليمان). وفي عام (٦٣ق.م) غزا الرومان مدينة القدس واستولوا عليها، وهدم الرومان الكثير من عمرانها بما فيها «الهيكل الثاني» وأزالو آثاره نهائياً.

توالت غزوات الفرس والروم، ودمرت المدينة المقدسة عدة مرات وأعيد تعميرها حتى ولد السيد المسيح في عهد «هيرودوس» الحاكم الروماني على القدس آنذاك. ولما بعثه الله مبشراً ونذيراً ومحذراً من تحريفات اليهود للتوراة، كانت الفتنة على يد اليهود، وقد حرم الامبراطور «أودبا فوس» عام (١٣٥م) اليهود من دخول بيت المقدس[٣]. وعمرها الرومان فيما بعد وسميت (إيليا).

ولكن الحقيقة التي تثبتها دراسات تصحيح التاريخ لسوريا الطبيعية القديمة، ومن ضمنها فلسطين وفقاً لمنهجية علمية تاريخية وجغرافية ولغوية، تنفي كل ماادعاه بنو اسرائيل، وتعيدهم إلى حجمهم الطبيعي. ولكن اليهود استغلوا التشابه بالأسماء للبلدان والمناطق وقاموا بعملية التبديل في ذلك وفق النسخة التوراتية الأولى (السبعونية)، زاعمين أنها مترجمة عن الأصل (دون أن يظهر أثر ذلك الأصل حتى اليوم). ثم انتقال تلك النسخة عن طريق الترجمة الى جميع لغات العالم.

وليست المسألة في البداية الخاطئة بقدر ماهي استمرار هذا الخطأ قرابة

ألفين من السنين، وبعد أن أخذت الأرض العربية تتكلم عن نفسها بنفسها، عن طريق إظهار مخبوءاتها الآثارية وكنوزها التاريخية الحضارية التي أخذت تتكشف أمام عيون الباحثين، علاوة على ماتكتشفه حقائق الجغرافيا من عمليات التزوير المفتعلة في الأسماء. مما كان له انعكاس مدمر على صورة تاريخ الشعب العربي وعلى وحدته الجغرافية والثقافية في النص التوراتي[٥].

ب–القدس بعد الفتح الاسلامي:

تمكن المسلمون من فتح القدس وتحريرها من الرومان في عام ٦٣٨م= ١٦هـ، بعد أن وافق بطاركتها على شروط المسلمين. على أن يلي العهد خليفة المسلمين وله تفتح أبواب القدس. فدخل عمر بن الخطاب (رض) ومعه بطريرك القدس (صفر ونيوس) وزار كنيسة القيامة وأعطى الخليفة أهل القدس وثيقة الأمان. آمنهم فيها على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم. وقد طلبوا منه ألا يساكنهم أحد من اليهود في المدينة، فاستجاب لطلبهم، وضمن ذلك في الوثيقة.

بنى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان مسجد قبة الصخرة في عام (٦٩١م= ٧٢هـ). ويقع المسجد الأقصى في الجهة الجنوبية من رقعة الحرم الشريف الذي بدأ في بنائه أيضاً عبد الملك بن مروان، وأتمه، ابنه الوليد.

احتل الافرنج الصليبيون مدينة القدس في عام ١٠٩٩م. وكان تحريرها عام (١١٨٧م= ٥٨٣هـ) في أعقاب معركة حطين على يد صلاح الدين الأيوبي[٦].

بعد تحرير القدس. بدأ اليهود يعودون الى المدينة للزيارة ثم للعمل والسكن والعبادة، بعد أن حرموا من ذلك حرماناً تاماً. ثم أنشأوا المراكز الدينية في طبرية وصفد والخليل وبيت المقدس. وبعد طردهم من اسبانية سنة ١٤٩٢م ذهب عدد كبير منهم الى الشرق العربي وفي سنوات قليلة انضم إلى يهود القدس / ١٣٠/ أسرة من اسبانيا حتى بلغ عددهم / ١٥٠٠/

نسمة[٧]. وفي عام / ١٥١٧م/ جاء الأتراك العثمانيون الى القدس، فأعادوا بناء أسوارها وتشييد السبل المائية. وقد ظلت المنشآت المقدسة الاسلامية في مدينة القدس موضع عناية السلاطين العثمانيين، الذين حكموا فلسطين حتى الربع الأول من القرن الحالي.

وفي سنة / ١٨٤٠م/ أقامت بريطانيا قنصلية في القدس وأعقب ذلك تأسيس أبرشية أنجلو - بروسية (بروتستانتية) في القدس. برعاية ملكة بريطانيا وملك بروسيا. ولأن لبريطانيا مصالح هامة في هذه البلاد، تم ادخال اليهود إليها تدريجياً. وفي عام / ١٨٥٠/ قام المستر واردن غريسون من فيلادلفيا، الذي كان قنصل الولايات المتحدة بالقدس. والذي تحول فيما بعد إلى اليهودية بتأسيس مستعمرة زراعية يهودية في وادي رافاييم قرب القدس وكرس لها ثروته.

وقد كتب القنصل الامريكي ويلسون سنة / ١٨٧٨/ يقول: «يهود القدس خاصة فقراء كسالى، ضعفاء الأجسام والعقول. ويبدو أن القدس محطة يتلاقى فيها اليهود المتعصبون المشوهون العجائز ليعيشوا هنا على الشحاذة والإحسان. وليقضوا بقية العمر ينوحون أمام حائط المبكى»[٨].

وفي عام ١٨٥٥م نجح «موزس مونتفيوري» في الحصول على فرمان من السلطان العثماني. سمح له بشراء أول قطعة أرض في القدس. حيث أقيم عليها حي سكني لليهود في القدس بالذات. وذلك بعد خروج قوات محمد علي باشا من فلسطين. وقام بتهجير بعض اليهود من اليمن إلى القدس. وكذلك اشترى أراضٍ غرب القدس عام ١٨٥٩م، في منطقة (موزا) وأقام عليها مستوطنة سميت «موتسا تحتيت» عام ١٨٤٩م ومازالت قائمة حتى الآن[٩]. وبدأ ازدياد عدد اليهود النسبي في فلسطين، بسبب ازدياد النفوذ الغربي في السلطنة العثمانية، وكون يهود السلطنة تحت الحماية البريطانية[١٠].

وفي عهد السلطان عبد الحميد ظهرت المطامع الصهيونية بالسيطرة على القدس وعلى عموم بلاد فلسطين وقد بدأت اتصالات اليهود

وضغوطهم عليه. فكان رده: «إنني لن أسمح لليهود بالاستقرار في فلسطين مادامت الامبراطورية العثمانية قائمة».

قام هرتزل زعيم الصهيونية في سنة ١٨٩٦م بمقابلة السلطان العثماني، وطلب منه الحصول على مستعمرة واحدة بالقرب من القدس، مقابل دعم مالي كبير. وكان رده «أن الإمبراطورية العثمانية ملك العثمانيين، الذين لايمكن أن يوافقوا على هذا الأمر. فاحفظوا أموالكم في جيوبكم». وبعد مؤتمر بال في سويسرا عام ١٨٩٧م نشطت الحركة الصهيونية باتجاه فلسطين. مما دعا السلطان عبد الحميد أن يصدر بلاغه المشهور عام / ١٩٠٠م/ «أن لن يسمح لليهود الحجاج الاقامة في فلسطين أكثر من ثلاثة أشهر. وكل من لايغادر البلاد خلال المدة فسيطرد بالقوة». ونفذ بالفعل وأصدر سنة (١٩٠١م) أمراً يحرم على اليهود شراء أي قطعة أرض في فلسطين.

كان اليهود يدخلون الى فلسطين باشكال مختلفة من التحايل والتهرب من تلك الاجراءات. وبقيت الأوضاع كذلك الى أن دخلت القوات البريطانية بتاريخ ٩/ ١١/ ١٩١٧م إلى فلسطين بقيادة الجنرال اللنبي. وبالتحديد في ٩ كانون الأول / ديسمبر ١٩١٧م، تقدمت طلائع الكتيبة / ٢١٩/ البريطانية من فوج لندن وتقبلت استسلام مدينة القدس من رئيس البلدية السيد حسين سليم الحسيني، وأحمد شريف مفتش الدرك في المدينة[١٣]. وفرضت الانتداب البريطاني عام / ١٩٢٠م/ الذي سلمته عصبة الأمم المتحدة لبريطانيا في مؤتمر سان ريمو.

ثانياً: الإستيطان في القدس خلال الانتداب البريطاني ١٩١٧م- ١٩٤٨م

كانت بريطانيا وراء التنظيمات اليهودية التي انتشرت في أوروبا في منتصف القرن الثامن عشر، من أجل استيطان فلسطين. ترفده تيارات وفلسفات عملية كبيرة بهذا الاتجاه. وقد قال هرتزل «إذا حصلنا يوماً على القدس وكنت لاأزال حياً وقادراً على القيام بأي شيء، فسوف أزيل كل

شيء ليس مقدساً لدى اليهود فيها، وسوف أحرق الآثار التي مرت عليها قرون[١٤].

كان لوعد بلفور في ٢/ ١١/ ١٩١٧م من قبل الحكومة البريطانية ومنح اليهود وطناً قومياً لهم في فلسطين وتسهيل الهجرة والاستيطان اليهودي تحت الحراب البريطانية والمساعدة الامريكية والألمانية دور بالغ الأهمية في نقل ملكية مساحات واسعة من الأراضي لليهود حيث «نصت المادة السادسة من صك الانتداب على تشجيع استيطان اليهود في فلسطين، بما في ذلك أراضي الدولة والأراضي الفارغة غير اللازمة للاستعمال العام». مما أدى الى نقل (١٩٥) ألف دونم للوكالة اليهودية.

وفي حزيران ١٩٢٢م اعترفت الولايات المتحدة بوعد بلفور، وقد تمت المصادقة عليه من قبل مجلسي النواب والشيوخ الأمريكي، وصادق عليه الرئيس الامريكي وورن هاردنغ «في ايلول العام نفسه»[١٥].

بدأ الاستيطان في القدس بعد الانتداب على جبل هداسا على القدس. ونتيجة لعدم استيعاب المدينة القديمة للسكان انتشر العمران خارج السور في جميع الجهات، وظهرت الأحياء الحديثة والتي تعرف بالقدس الجديدة، بالإضافة إلى الضواحي والقرى التي التحقت بها. وأقيمت أحياء استيطانية كاملة غرب المدينة.

وقد أنشىء في تلك الفترة أيضاً المستوطنات الزراعية الجماعية (كيبوتسات) التالية:[١٦]

كريات أناقيم، رامات راحيل، موتساعيليت، معاليه هحمشاه، كفار أورياه.

وعلى مدى / ٣٠/ عاماً من سنوات الانتداب أصبح اليهود يملكون / ١,٨/ مليون دونم من أصل / ٢٧/ مليون دونم مساحة فلسطين. وتزايد عدد يهود القدس الى / ٣٨/ ألف عام ١٩٢٤م. ومن ثم الى ٩٧,٠٠٠ ألف عام ١٩٤٥[١٧].

مما جعل للقدس حيزاً مميزاً في قرار التقسيم لفلسطين رقم / ١٨١/

تاريخ /٢٩/ تشرين الثاني ١٩٤٧ الصادر عن هيئة الأمم والقاضي بتدويل مدينة القدس كأفضل وسيلة لحماية جميع المصالح الدينية في المدينة المقدسة، مما دفع المنظمات الارهابية الصهيونية الى تنفيذ عملية (يبوسي). وتمكنت من احتلال معظم أحياء القدس الغربية بما فيها المسكوبية وطرد الأهالي منها قبل انسحاب الجيش البريطاني في ١٤/ ٥/ ١٩٤٨.

ثالثاً: الاستيطان الصهيوني في القدس من ١٩٤٨ وحتى حزيران ١٩٦٧م:

بعد رحيل آخر جندي بريطاني عن القدس وفلسطين، تم اعلان دولة اسرائيل. وبعد يوم واحد، في ١٥/ ٥/ ١٩٤٨ اعترفت هيئة الأمم بها..؟ فهاجمت الجيوش العربية الأراضي الفلسطينية واستمرت عشرين شهراً من الحرب المريرة، خسرت اسرائيل مئات القتلى. وعندما وافق العرب على وقف اطلاق النار، استغلت اسرائيل الهدنة وأعادت تسليح نفسها. ولدى تجدد المعارك أرغمت القوات العربية على التراجع. ومن ثم التوقيع على اتفاقية الهدنة ١٩٤٩[١٨]. إحداها بين الأردن والاسرائيليين، قسمت بموجبها مدينة القدس الى الأقسام التالية:

١- القدس المحتلة (القطاع اليهودي) (القدس الغربية) ومساحته ٤٠٦٥ فداناً. أي مايعادل ٨٤٪ من مساحة القدس.

٢- القدس العربية (القطاع العربي) (القدس الشرقية) ومساحته ٥٥٥ فداناً. أي مايعادل ١١,٥٪ من مساحة القدس، بما فيها الحي اليهودي. وضمت إلى المملكة الأردنية الهاشمية.

٣- قطاع هيئة الأمم المتحدة والأراضي الحرام ومساحتها ٢١٤ فداناً. بما يعادل ٤,٩٪ من مساحة القدس وتشمل مقر المندوب السامي البريطاني على جبل المكبر ومنطقة مستشفى هداسا والجامعة العبرية وقطعة أرض تفصل القطاع الاسرائيلي والعربي من المدينة (المنطقة الحرام).

وكانت بوابة مندليوم تصل القطاعين، وبقيت معظم الأماكن

الإسلامية والمسيحية المقدسة في القطاع العربي الذي كان يحتوي المدينة القديمة بأجمعها[١٩].

أما السكان فقد تم طرد نحو ٦٠ ألف من عرب القدس المحتلة خلال حرب ١٩٤٨ ولم يسمح لهم بالعودة خلافاً لقرارات الأمم المتحدة وحتى نهاية عام ١٩٤٨ بقي منهم ٣٥ ألف نسمة، لم يعد يعرف عنهم الشيء الكثير.

وقبل أيام من صدور القرار الثالث للجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن تدويل القدس اصدر الكنيست الاسرائيلي بياناً جاء فيه: «إنّ القدس جزء لايتجزأ من اسرائيل وعاصمة لاسرائيل»[٢٠].

منذ اعلان القدس عاصمة لاسرائيل، نقل إليها برلمانهم (الكنيست) وزاد الاستيطان فيها وارتفع عدد اليهود فيها من ٩٣,٠٠٠ ألف إلى ١٩٧,٠٠٠ ألف نسمة.

وقد قال بن غوريون: «لامعنى لاسرائيل بدون القدس ولامعنى للقدس بدون الهيكل»[٢١].

وقد تم في تلك الفترة بناء واستيطان عدد كبير من المستوطنات في منطقة القدس (مدن، قرى، كيبوتس، موشاف، ضواح ألحقت بالقدس) بالفترة بين (١٩٤٨- ١٩٦٧) نجمل أهمها:

البلدات[٢٢]: بيت شميش، ميغاسريت.

الكيبوتسات[٢٣]: نحشون، شعاليم، تسوارة، تسوفاه، ماعوز تسيو، هرئيل، نفه إيلان.

الموشاف: رامات رايتيسل، نتوفه، إشتأول، عميناواف، ايفن سابر، جعفات يعاريم، مطاع، ميسيلوت زيون، نحم، نيس هريم، أوراه، زخارياه، تاروم، زانوخ، شوعقاه، تاعوز، تاروم، تيريش، روجيليت، تسيلافون، ميغوبيتار، كسالون، بيت مئير، لوزيت، باراجيواه، بشعي، ميغوموديعيم، كفار دانئيل، محسياه، شواه، شوريش، مفسرت بروشاليم، هاجشاماه، هارطوف.

الضواحي: بيت هكرم، روميماه، بيت مزميل، بيت نيجان، مي نفتوح، مناحات.

القرى: كفار سلمه، عين كارم، هداسا، يعاريم، بيت صفافا.

رابعاً: الاستيطان الصهيوني في القدس في الفترة ١٩٦٧-١٩٩٧م

بعد انتهاء حرب ٥ حزيران بعدة أيام. وفي ٢٧/٦/١٩٦٧ أصدر الكنيست قراراً على شكل اضافة لفقرة في قانون الادارة والنظام ١٩٤٨، خولت تلك الفقرة حكومة اسرائيل بضم أي مساحة من الأرض إلى اسرائيل. وفي اليوم التالي ٢٨/٦/١٩٦٧، أصدر سكرتير الحكومة أمر القانون والنظام رقم /١/ لسنة ١٩٦٧ بضم القدس العربية الى القدس المحتلة (القطاع اليهودي). وفي اليوم التالي أصدر وزير الداخلية الاسرائيلي (موشي شاميرا) قراراً بتوسيع حدود القطاع اليهودي من القدس، بحيث يشمل «القدس القديمة» والتي احتلت في حرب ٥ حزيران والقرى المجاورة لها من أراضي الضفة الغربية، بحيث تتحدد مسافة (٩) أميال شمالاً إلى مطار قلنديا و ١٠ أميال الى قرى صور باهروبيت صفافا جنوباً وقرى الطيور والعيسوية وعناتا والرام شرقاً. (وبذلك أصبحت رقعة بلدية القدس الموسعة /٦٧/ ميلاً مربعاً بدلاً من /٢٧/ ميلاً مربعاً يعيش داخلها /١٠٠/ ألف عربي. وقد صادقت الكنيست على هذا القرار في ٣٠ تموز ١٩٦٧م. وفي اليوم التالي ٢٩/٦/١٩٦٧ أصدر الجيش الاسرائيلي عن طريق الشرطة العسكرية أمراً يقضي بحل مجلس أمانة القدس العربي المنتخب. وطرد أمين القدس (روحي الخطيب). وألحق موظفو وعمال أمانة القدس ببلدية القسم المحتل سابقاً (القسم الغربي) واستولت على جميع دوائر وسجلات وممتلكات الحكومة الأردنية. وبنفس الوقت رفعت الحواجز بين قطاعي القدس وبدا سكان القطاعين يتجولون من جانب لآخر. وأقرت أن العملة الاسرائيلية هي المقبولة والمتداولة في المدينة، وأخضع السكان العرب

وممتلكاتهم فيها للأنظمة والقوانين النافذة في اسرائيل. والتي تعني (طرد مصادرة أراضٍ وعقارات، استيطان). مما أدى الى اعتراض عرب القدس وواصلوا شكواهم إلى هيئة الأمم المتحدة، فأصدرت قراراً بتاريخ ١٩٦٧/٧/١٤، اعتبرت بموجبها جميع اجراءات اسرائيل باطلة وطالبتها بالغائها والعدول عن اتخاذ أي عمل من شأنه تغيير الوضع بمدينة القدس. وكالعادة فاسرائيل لاتهتم بقرار الأمم المتحدة ولابقرارات أي هيئة دولية كانت.

وتابعت عزل المدينة، فقد أجرت في ١٩٦٧/٧/٢٥ إحصاء للموجودين حصراً، بتاريخه وفرضت عليهم حمل بطاقات اسرائيلية، واعتبرت غير الموجودين غائبين ومنعتهم من العودة للمدينة، واعتبرت المدينة منطقة اجنبية لباقي سكان الضفة الغربية، يقتضي دخولها تصاريح عسكرية، وقامت بتغيير الأسماء العربية لشوارع القدس. فطريق سليمان أصبح (طريق المظليين) وباب المغاربة صار (رحبوت بيتي محسي) وطريق الواد أصبح (رحبوت حكاي) وسوق الحصر صار (سوق حياد).. الخ.

يتميز النموذج الاستيطاني في المدينة المقدسة عن سائر الاستيطان في الأراضي المحتلة، نظراً لأهمية القدس التاريخية والدينية والحضارية للمسلمين والمسيحيين واليهود.. لذلك بدأت مشاريع الاستيطان والتخطيط لها مباشرة بعد احتلالها بمرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة تمهيدية تهويدية داخل مدينة القدس العربية:

بدأت تلك المرحلة بمصادرة سلطات الاحتلال أراضٍ عربية مساحتها حوالي ١٨ ألف دونم منها ١٥٠٠ دونم في المنطقة الحرام، التي كانت منزوعة السلاح قبل حرب ٥ حزيران والتي تمتد من جبل سكوبس وحي الشيخ جراح(٢٤). وكذلك تمثلت بهدم عدة أحياء سكنية عربية بكاملها وتهجير سكانها، وهي، حي المغاربة، وحي الشرق، أقامت على أنقاضه حياً يهودياً جديداً باسم «هارافع هايهودي» وكذلك هدم حي الباشورة، باب السلسلة

بغية توسيع حائط البراق على حساب العقارات الوقفية الاسلامية، وأيضاً إنشاء سوق تجاري وسط المدينة وعلى مساحة ٢٧٠٠ دونم يمتد من مقبرة مأمن الله الى المشفى البلدي وطريق يافا شمالاً ومحطة السكك الحديدية جنوباً، وسور القدس ووادي الجوز شرقاً وكنيس للصلاة على أراض مصادرة من أحياء باب الساهرة وباب العمود والشيخ جراح وحي المصرارة وشارع بور سعيد وقسم من شارع الملك حسين وطريق نابلس وحي سعد وسعيد من المناطق المحتلة ١٩٤٨. وتضم أيضاً باب الخليل وشارع يافا وساحة الساعة، والمنشية، ومأمن الله والشجاعة، وحي الشبان المسيحية والمشفى الطلياني وطريق الأحباش والمسكوبية.

وكذلك صادرت مناطق محيطة بالجامعة العبرية على جبل سكوبس ثم باشرت عمليات الحفر تحت الحائطين الغربي والجنوبي للمسجد الأقصى (وفتح معابر سرية تحت المسجد) وترحيل الأسر العربية من المناطق المجاورة في سلوان وعين الحلوة بحجة احاطة سور القدس بحزام أخضر من الحدائق[٢٥].

تابعت السلطات الاسرائيلية إصدار مختلف التعليمات والقوانين بغية تجريد العرب من أملاكهم ومصادرة أو استيلاء على المزيد من الأراضي والعقارات والمساحات المكشوفة في البلدة القديمة داخل أسوار القدس تحت عناوين مختلفة وبشتى الطرق: ومنها:

١- قضية المونسنيور شاهي عجاميان، اسقف أرمني حاول الصهاينة مساعدته كي يتجنب بطركاً مقابل تسهيل بيع بعض ممتلكات الحي الأرمني.

٢- أرائيل شارون، قام بنفسه بالاستيلاء على عقار في القدس العربية وحوله إلى مسكن له يسعى الى توسيعه على حساب العقارات العربية المجاورة.

٣- قضية دير مار يوحنا ووقف الخليلي، الذي ستقام عليه سفارة الولايات المتحدة الامريكية حسب اتفاق مبرم مع اسرائيل.

٤- منظمة (عطيروت كوهانيم) منظمة دينية يهودية متطرفة تعمل كنواة صلبة للاستيطان اليهودي في القدس القديمة (العربية).

٥- منظمة عطارة ليوشنا: ظهرت بعد عام ١٩٦٧ ولعبت دوراً نشيطاً في السيطرة على عقارات في الحي الاسلامي واستيطانها بهدف ربط الحي اليهودي بالتجمعات الاستيطانية في باب السلسلة وعقبة الخالدية وعقبة السرايا وشارع الواد.

٦- عطاروت كوهانيم: وهي مجموعة انشقت عن المجموعة السابقة ولها نفس الأهداف.

٧- مدرسة شوخونبيم: «عودوا أيها الأبناء» برزت عام ١٩٨٢ ولايختلف هدفها المعلن عن أهداف المجموعتين السابقتين[٢٦].

ويمول نشاط هذه الجماعات (المنظمات) السابقة من مؤسسات داخل اسرائيل والولايات المتحدة وبعض الدول العربية. وقد تلقت دعماً مباشراً من أرائيل شارون بمنح منظمة عطيروت كوهانيم ٣٠ دونماً مغروسة بأشجار الزيتون من أراضي القدس. وكان أفراد من الجماعة قد استولوا أيضاً على أربع دكاكين في باب السلسلة وكانت قد صودرت من أصحابها العرب في عام ١٩٦٩ وبقيت مغلقة. وفي واقع الحال ان عمليات الاستيلاء على العقارات داخل المدينة كانت غايتها خلق بؤرة استيطانية[٢٧]. تتمدد في الاتجاهات التي تستطيعها وبغية مسح الطابع العربي عن المدينة بشكل أو بآخر وعمليات التصفية الحضارية والتهويد. كما أوقفت النمو العمراني والسكاني للعرب. ثم قامت بالاجراءات التالية:

أ- تركيز المؤسسات السياسية والادارية في مدينة القدس العربية ونقل عدد من الوزارات والدوائر الرسمية إليها.

ب- طمس الثقافة الوطنية وتهويد التعليم والثقافة، والاستيلاء على متحف الآثار الفلسطيني.

ج- تهويد القضاء، بنقل مقر محكمة الاستئناف من القدس إلى رام الله. وفك ارتباط القضاء النظامي في مدينة القدس عن الضفة الغربية والحاق مواطني القدس بالمحكمة الشرعية في مدينة يافا المحتلة منذ عام ١٩٤٨.[٢٨]

د- تطبيق القوانين الاسرائيلية الجزائية والضريبية على مواطني القدس العربية واخضاعهم للقضاء الاسرائيلي وتحطيم البنية الاقتصادية الوطنية للقدس وعزلها جمركياً واقتصادياً وعمالة عن الضفة الغربية وتطبيق ضريبة القيمة المضاعفة تمهيداً لتصفية الشركات، وكذلك الاستيلاء على شركة كهرباء القدس وتصفيتها. والإساءة إلى الأماكن المقدسة الاسلامية والمسيحية واقامة حفريات تحت المسجد الأقصى وحوله، وفتح نفق تحته واحراقه ومحاولة اقامة الصلاة في ساحته وسرقة بعض محتويات كنيسة القيامة واستملاك الأراضي التابعة لبعض الأديرة والاعتداء على المقابر الاسلامية وتحطيمها وسرقة بعض آثار المتحف الفلسطيني.. الخ[٢٩].

المرحلة الثانية: مرحلة تطويق المدينة والاستيطان خارجها وعلى محيطها:

تم تركيز الاستيطان بالتوازي مع المرحلة الأولى وتكملة لها، وبدأ في أمانة مدينة القدس التي تم توسيعها عام ١٩٦٧ وبدأت منذ عام ١٩٦٨ بالشروع في إقامة حزام استيطاني منْ الأحياء السكنية اليهودية يحيط بالقدس من الناحيتين الشمالية والجنوبية. وقد تم إقامة الأحياء ومازالت تبني المزيد منها بغية احاطة المدينة. بحيث تكون هذه المباني مناطق محصنة تحيط بالمدينة المقدسة تستخدم لأغراض عسكرية عند اللزوم[٣٠]. وكانت الأحياء التالية:[٣١]

- حي رامات أشكول - حي معلوت (نهلات) دفنا- حي سانهدريا- حي جبعات همفتار - النبي يعقوب - التلة الفرنسية - الجامعة العبرية- حي تل بيوت الشرقية- تل عناتوت- حي جيلا- حي عطاروت - حي غلات شمعون- مستوطنة (بتيأوردت) - مستوطنة رأس العامود- مستوطنة على جبل المكبر - مستوطنة أبو ديس- مستوطنة سلوان.

بالاضافة إلى الاستيطان بالحي اليهودي ويسكنه ٣٠٠٠ نسمة. وكذلك إنشاء حي (جعفات ميسون) عام ١٩٨٨. وقد بلغت الأراضي المصادرة ٥٦٠٠٠ دونم من أصل ٦٣٠٠٠ دونم، وهي مساحة القدس العربية حسب الحدود البلدية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار جميع الأراضي المصادرة في القدس والمناطق المحيطة بها خلال توسيع حدود[٣١] بلدية القدس- ودمج القدس الشرقية مع (القطاع اليهودي) نجدها حتى عام ١٩٨١ بلغت ٩٧٨٦٤ دونم فيها (٧٦٠٠٠) يهودي. وعدد الوحدات السكنية التي تم بناؤها (٢٧١١٨) وحدة سكنية والعمل جار لزيادة عدد المستوطنات ولانجاز ٤٥٠٠٠ وحدة سكنية وقد تركزت مصادرة الأراضي في المناطق التالية- جبل سكوبس، أراضي قرية صفافا، شرفات، بيت جالا، أراضي منطقة النبي يعقوب، أراضي منطقة الشيخ حرام، منطقة شعفاط، قرية صور باهر، منطقة قلنديا وعناتا، والعيزرية، والنبي صموئيل.

وهذا يتطابق مع تصريح لشمعون بيريز في مطلع عام ١٩٧٠ عندما كان وزيراً للاستيعاب «سيأتي إلى اسرائيل خلال الأعوام الأربعة القادمة مايقارب ربع مليون يهودي، وينبغي اسكان هؤلاء في القدس، لكي يتحقق هدف ديموغرافي سياسي واجتماعي من الدرجة الأولى»[٣٢].

ومن المستوطنات الأخرى التي أكملت الطوق حول المدينة بشكل هلالي[٣٣]، المستوطنات التالية: ميثو حورن، فيفي حورن، عطروت، هارجيلو، راموت رونس جيلو، جبعون، متسبيه يريحون، معاليه أودميم، أهوزات يعقوب، جبعاحداثا، متسبيه جبعون، مخيمش، الروار، ميتياهو، تل زئيف، حلميش، بسفات تال، بتيا، دانيئيل، عناقا، تونيم، ينطع، بيتار، محلة بنيامين.

إن الاندفاع المتميز لجميع الجهات الاسرائيلية للاستيطان بالقدس، دفع سلطات الاحتلال الى القفز على «المساحات الخضراء» التي يمنع البناء فيها وفق المخطط الهيكلي (ع.م.٩٠) والمصدق والمعمول به. وبعد طرح عدة

مشاريع حول الاستيطان بالقدس وحولها. أشارت صحيفة دافار الصادرة في ٣٠/ ٩/ ١٩٧٥: ان مسؤولاً اسرائيلياً كبيراً قال «ان الموافقة تمت على خريطة القدس الموسعة الكبرى» التي تمتد فيها حدود بلدية القدس مابين الخان الأحمر شرقاً واللطرون غرباً ودير ديوان وبيتين شمالاً وضواحي مدينة الخليل (مستعمرة كريات أربع) جنوباً. ويقضي هذا التوسع بضم ٩ مدن و٦٠ قرية عربية (مايقارب ٣٠٪ من مساحة الضفة الغربية الكلية) وهذا المشروع هو التوسع النهائي لحدود مدينة القدس الكبرى». وهو الذي تم تنفيذ الخطوة الأولى منه على الأرض باقامة ١٥ مستعمرة أخرى تشكل الحزام الثالث من الأحزمة الاستيطانية حول القدس على النحو التالي:

في الشمال: المستعمرات التي أقيمت حول مدينتي رام الله والبيرة وتضم (كوخاف هشاحر، وعفرة وبتيأيل، وكفاروش، ونيفي تسوف، وبيت أيل ب).

في الجنوب: المستعمرات التي أقيمت في المنطقة الممتدة من شمال مدينة الخليل الى مناطق بيت لحم وبيت ساحور وتضم (تكواع، وكفار عصيون، وتكواع (ب) واليعاز، أوب وأفرات، ومجدل، وروش توريم، وآلون شيفون، وقسيي جوبرين) والهدف من هذه الأحزمة الثلاث من المستعمرات الاستيطانية ليس عزل القدس فحسب، بل تجزئة الضفة الغربية، واحداث خلخلة سكانية.

وتنص الخطط السكانية التي رافقت مشروع القدس الكبرى على جعل سكانها عام ٢٠٠٠ حوالي المليون نسمة ٧٠٪ يهود. على أن لايزيد عدد العرب الذين يعيشون في كامل قطاعها عن ٢٥٠ ألف بغية خلق حقائق بشرية واقعية يصعب تغييرها. وأن مجموع الأحياء الكبيرة والمستعمرات التي أقيمت في اطار القدس الكبرى ٤٠ مستعمرة وحياً سكنياً. ومازالت مشاريع الاستيطان مستمرة ومستعرة. وفي تموز ١٩٨٠ صادقت بلدية

القدس المحتلة على المخطط الهيكلي الجديد لمدينة القدس الكبرى، كما أقرته اللجنة اللوائية للتنظيم والبناء في بلدية القدس. وحل محل المخطط الهيكلي القديم لمدينة القدس وبذلك تكون المساحة الإجمالية للقدس ١٠٨كم٢. (٣٤)

وفي ذروة الحملة الانتخابية في الكيان الصهيوني في أواسط عام ١٩٩٢ وقع الحزبان الكبيران في اسرائيل (العمل) بزعامة رابين و (الليكود) بزعامة شامير آنذاك، وحاييم هيرتزوغ رئيس اسرائيل السابق، وماعرف باسم ميثاق القدس. وينص الميثاق المذكور على أن القدس عاصمة اسرائيل الأبدية. وكان الهدف من توقيع هذا الميثاق الذي جاء في ظل تصريحات (شارون) وزير الإسكان السابق. بألا يدع حياً في القدس بدون استيطان. جاء ليقول: «إن وجهات النظر موحدة حول القدس في اسرائيل». وأن المخططات التي وضعها شارون حول الاستيطان في القدس، والتي تميز بين نوعين من الاستيطان (سياسي، أمني) تدفع الى ضرورة الاستمرار في الاستيطان الأمني التي تدخل القدس ضمن نطاقه. وبغية ربط الهدف الديني مع السياسي والديموغرافي، يقيم الاسرائيليون في اليوم الثاني عشر من شهر تشرين الأول من كل عام مسيرة القدس، تكريساً لعملية تهويد القدس.

ومنذ تولي حكومة رابين عام ١٩٩٢، والتي كانت ملزمة بتنفيذ إتفاقيات مقرة سابقاً حول المستوطنات وجزء كبير منها يقع في إطار مشروع القدس الكبرى (بيت لحم، بيت جالا، بيت ساحور وقراها). وفي هذا الصدد قال الأمين العام لمجلس المستوطنات (أوري أريل) أن ثلاثين مستوطنة ستتوسع قبل نهاية صيف ١٩٩٢ ولن يتوصل رابين إلى ايقاف هذه العملية الجارية الآن. وفي واقع الحال، ان عمليات الاستيطان في القدس وحولها استمرت وفي ٢٩/ ٣/ ١٩٩٣ عمد رابين إلى عزل القدس تماماً عن الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ وأصدر قرارات تقضي بمنع دخول الفلسطينيين إليها إلا بناء على تصريح مسبق من أجهزة الأمن الاسرائيلية. ثم شرعت حكومته مباشرة في شق شارع يعرف باسم طريق (وادي النار) بين شمال الضفة

وجنوبها لتجتب دخول القدس بالنسبة للمواطنين الفلسطينيين. كل ذلك كان يتم وحكومة رابين تفاوض وفداً فلسطينياً علنياً في واشنطن، وآخر تحت جنح الظلام في أوسلو(٣٥).

ومن الواضح تماماً، أن القدس تحظى بواقع تطوير استيطاني مقرونة بجهود مضاعفة وأن اعداد المستوطنين، رغم أنها تحاط بتكتم وتضارب. وحسب تقرير وزارة الاستيعاب الاسرائيلية، أنه حتى عام ١٩٩٠ استوطن القدس ١٣٥٧٧ مهاجراً جديداً ممن وفرتهم الدفعات الأخيرة للهجرة، بما فيهم يهود السوفييت. والقدس بالدرجة الأولى. تواجه استعماراً استيطانياً إجلائياً إحلالياً. وهي محذوفة من جغرافية الحكم الذاتي، لأن الصهاينة خلقوا واقعاً مستجداً في القدس بوسائل الاستيطان والمهاجرين لإنشاء القدس الكبرى ذات الطابع اليهودي «القدس الكبرى اليهودية» والتي توضحها الخريطة رقم ٦. وقد صادق الكنيست الصهيوني على مشروع قانون تقدمت به عضوة الكنيست جئولا كوهين وسمي «قانون القدس» جاء فيه: إن القدس الموحدة عاصمة لدولة اسرائيل. وفي ايلول ١٩٧٥ وافقت الحكومة الاسرائيلية على إقامة القدس الكبرى من الخان الأحمر شرقاً الى اللطرون غرباً. ومن دير ديوان شمالاً إلى الخليل جنوباً.

ومنذ مؤتمر مدريد، واتفاق أوسلو، لم يتغير برنامج الاستيطان في القدس واستكماله إلا بالتأخير تارة أو إعادة ترتيب الأفضليات بمخططات الاستيطان بغية المناورة بالمفاوضات الجارية مع الفلسطينيين. وذلك في عهد حكومة «بيريز». أما في عهد حكومة «نتنياهو» فمنذ حزيران ١٩٩٦ أعلنت مباشرتها بشكل واضح وصريح، بالاستمرار بمخططات الاستيطان على نطاق واسع في القدس. منها مشروع بوابات شارون، وإغلاق الثغرات في الحزام الاستيطاني، أو التوسع في الاتجاهات لاستكمال إقامة القدس الكبرى. وقد نص برنامج نتنياهو الحكومي على ذلك. ونقلت صحيفة معاريف الصادرة بتاريخ ١٩٩٦/٦/٥، عزم الحكومة على تنفيذ مخطط

بإزالة ألف مسكن للفلسطينيين في شرق القدس لبناء أحياء استيطانية مكانها. وأن الخطط جاهزة لبناء شقق سكنية في مختلف أنحاء القدس، لجعل الأحياء الإستيطانية متواصلة. ويضمن ذلك إقامة حي استيطاني على جبل الزيتون وآخر شرق جبل سكوبس يتصل بمستوطنة «معاليه أدوميم». وكذلك الكشف عن التنفيذ الفوري بإقامة حي استيطاني في منطقة الشيخ جراح وآخر في حي راس العامود، وتوسيع رقعة الإستيطان، في بلدة سلوان المتاخمة لسور البلدة القديمة. وكذلك إنشاء حي في منتصف منطقة الشيخ جراح المأهولة فلسطينياً في المساحة الخضراء بمقدار سبع دونمات، والتي يمنع البناء عليها عادة (حسب قرارات بلدية القدس). وفي إطار استكمال «القدس اليهودية الكبرى» أوردت صحيفة معاريف بتاريخ ٦/٧/١٩٩٦ في مقالة لها: «تم ضم المستوطنات «معاليه أدوميم» و«جعفات زئيف» و«آخرات» و«بيتيار» و«عليليت» و«هارادار» وكتلة «غوش عنصيون» و«كتلة بنامين في رام الله» إلى القدس ومنحها مكانة القدس.

وتبنت حكومة نتنياهو تنفيذ برامج وخطط استيطانية جديدة، وتحويل مستوطنات عسكرية الى مستوطنات مدنية. ففي تموز ١٩٩٦ باشرت العمل في بناء حي استيطاني في منطقة راس العامود بالضاحية الشرقية للقدس، وفي بناء مستوطنة «هارحوما» على جبل أبو غنيم «جنوب القدس»، على أراضي قرية أم طوبى، والتي تعد لمهاجرين يهود من أوربا وكندا، وفيها حوالي ٧٥٠٠ وحدة سكنية. لقد كان للإعلان والبدء عن بناء هذه المستوطنة بداية انطلاق الغضب والاستنكار ضد الاستيطان- داخل الأراضي المحتلة من قبل السكان العرب وتحديهم المباشر لسلطات الاحتلال، خلال التنفيذ، والتي يتخذ شكلاً جديداً من النضال في كل يوم للحفاظ على الأرض ومنع السرطان الاستيطاني. وقطع المفاوضات الفلسطينية - الإسرائيلية حول مباحثات السلام، وتصلب الموقف العربي المتضامن حول هذه النقطة؟ وايقاف التطبيع والتعامل مع اسرائيل، وكذلك الى مقررات مؤتمر عدم

الانحياز والمؤتمر الإسلامي اللذين عقدا في مطلع عام ١٩٩٧، والمتعلقة بالقدس والسلام بالشرق الأوسط، وإلى مشاريع القرارات التي كانت مطروحة على مجلس الأمن، إلا أنها عطلت بالفيتو الأمريكي كالعادة. إلى قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة والتي دانت اسرائيل، وطلب منها الكف عن ذلك، مروراً إلى مؤتمر مالطة لدول البحر الأبيض المتوسط، إلى لجنة القدس التي يرأسها العاهل المغربي الملك الحسن الثاني، وبدء تبرعات خجولة إلى صندوق القدس الى أن استفاق العالم بأسره على مايجري في القدس الآن.

وبالرغم من العزلة الدولية، تؤكد اسرائيل على لسان حكامها، أنها ماضية في الاستيطان، ويشير المراقبون الى أن مستوطنة أبو غنيم هي الأضخم والأخطر في تاريخ الاستيطان الاسرائيلي. وفي هذا الصدد وزعت وزارة الزراعة الفلسطينية تقريراً بتاريخ ٣١/٣/١٩٩٧ جاء فيه: أن المشروع الاستيطاني في جبل أبو غنيم يشكل انتهاكاً صارخاً للأعراف والقوانين الدولية، وأوضح التقرير، أن المشروع الاستيطاني في جبل أبو غنيم سيستوعب في مراحله الأولى نحو ٣٠ ألف مستوطن. وهذا مايخل بالتوازن الديمغرافي للقدس. وفي هذا الصدد، تعترف صحيفة «هاتسوفيه» الصادرة بتاريخ ٢٨/٣/١٩٩٧ بأن عملية مصادرة أراضي الجبل (جبل أبو غنيم) بدأت باقتراح مقدم من شركتي «ميكور» و«هتونا» الاسرائيليتين، إلى وزير المالية الأسبق اسحق موداعي (الليكودي) في حكومة شامير عام ١٩٩١ على أثر نقاش دار حول خلفية فرض مؤتمر مدريد في أواخر ١٩٩١ على حكومة شامير، وذلك بالإسراع ببلورة مشروع في الجبل المذكور، وخاصة، أن جوهره يكمن بإقامة جدار جنوبي للقدس، يتكون من حوالي ٨٥٠٠ وحدة سكنية. وأن إحكام الحصار الاستيطاني على مدينة القدس يهدف إلى امكانية ضمان المفاوضات النهائية.

يقع جبل أبو غنيم إلى الجنوب الشرقي من المدينة المقدسة، ويبعد

٢كم شمال بيت لحم، ويبلغ ارتفاعه ٨٧٠ متراً فوق سطح البحر. وبهذا يعتبر أعلى نقطة ضمن محيط المنطقة التي يقع فيها. حيث يشرف على القدس ومدينتي (بيت لحم وبيت ساحور)، إضافة إلى قريتي أم طوبا وصور باهر. ويتحكم بأمن المنطقة، ومساحته ١٩٥٠ دونم. ملكيتها لبيت ساحور، التي صودر منها ١١٠٠ دونم. وقرية أم طوبا ٥٥٠ دونم. والباقي من أراضي بيت لحم. ومنذ عام ١٩٦٧ فصلت سلطات الاحتلال تابعية جبل أبو غنيم عن بيت لحم واعتبرته امتداداً لبلدية القدس، وذلك وفقاً للمخطط الهيكلي رقم ٥٠٥٣ ويقع في الجبل دير مسيحي بيزنطي، كان يستضيف الحجاج القادمين من كنيسة القيامة في طريقهم الى كنيسة المهد.

لقد كان القرار الاسرائيلي باستيطان جبل أبو غنيم، يخدم هدف المفاوضات النهائية لاسرائيل وكذلك إغلاق المدخل الجنوبي للمدينة المقدسة وعزلها وقطع تواصلها مع محيطها العربي[٣٧].

وقد جاء قرار تنفيذ استيطان جبل أبو غنيم بالتزامن مع بدء تنفيذ الانسحاب من بعض أجزاء الضفة الغربية، لضبط رد الفعل الفلسطيني. وقد رفض نتنياهو كافة النصائح الاقليمية والدولية بالتراجع، لأن هذه الاعتبارات الاسرائيلية، تراجع عن السيادة الاسرائيلية على القدس. كما نوهت بذلك صحيفة «هتسوفيه» لاسيما أن هذا الاستيطان كما تزعم الصحيفة لايتناقض مع اتفاق أوسلو. بل إن وثيقة التفاهم التي وقع عليها حزب العمل ممثلاً «بيوسي بيلين» و «ميخائيل إيتان» من الليكود، تشير إلى، أن القدس هي عاصمة اسرائيل، بينما يمكن أن يتخذ الفلسطينيون من قرية «أبو ديس» شرق المدينة عاصمة لهم، وبإمكانهم إطلاق تسمية القدس عليها. وهذا مااعترف به «موشي ذاك» في صحيفة جيروزاليم بوست الصادرة بتاريخ ٢٣/ ٣/ ١٩٩٧ تحت عنوان «مقايضة على جبل أبو غنيم». إن جميع الدلائل تشير إلى أن تصرف نتنياهو على هذا النحو يؤكد الدور الامريكي والضوء الأخضر الذي تبلور في استخدام حق النقض الفيتو في

مجلس الأمن. الأمر الذي أدى الى صدور القرار من الجمعية العامة بأغلبية ١٣٠ دولة ضد اسرائيل وانحياز أمريكا لها.

وقد أشارت مصادر اسرائيلية الى خطط استيطانية جديدة شمال القدس العربية. فنشرت صحيفة «هآرتس» في ٢٩/ ٣/ ١٩٩٧. أن وزير الحرب الاسرائيلي «اسحق مردخاي» المكلّف رسمياً بإقرار وتصديق مشاريع البناء الاستيطاني، صادق عشية زيارته لواشنطن في مطلع شهر نيسان ١٩٩٧، على بناء ثلاثة أحياء استيطانية جديدة في محيط مستوطنة «جبعات زئيف» المقامة على أراضي قريتي الجيب- وبيرنباك «غرب شمال القدس» وحسب التقسيمات الإدارية فإن هاتين القريتين من قرى الضفة تمتد أراضيهما حتى مدينة رام الله. وأشارت الصحيفة المذكورة الى أن مخطط الاستيطان وضع على لوائح التنفيذ. ويتضمن إقامة ١٥٥٠ وحدة سكنية سيتم الانتهاء منها بحدود ثلاثة شهور بدءاً من الشهر الرابع ١٩٩٧. وذكرت صحيفة «هاآرتس» بنفس العدد، أو وزير الحرب «مردخاي» اعتبر المشروع الاستيطاني المذكور جزءاً من القدس الكبرى.

وأكدت الصحيفة، أنه صادق بنفس التاريخ على خطة لربط مستوطنة معاليم أدوميم «ضمن أراضي منطقة الخان الأحمر، في نطاق تواصل سيقام في إطار حزام استيطاني يتألف من ١٥٠٠ وحدة سكنية و ٣٠٠٠ غرفة فندقية، ضمن مشروع سياحي اسرائيلي ضخم. وقد أكدت صحيفة القدس، على أن وزارة الحرب الاسرائيلية، كانت قد صادقت قبل بضعة أشهر، على خطط بناء بحجم مماثل ضم أكثر من ٢٠٠ وحدة سكنية جديدة، لتوسيع منطقة «بتيار» التي ستتحول الى مدينة استيطانية لصالح المتزمتين اليهود، على حساب أراض مصادرة من قرى بيتر- حوسان، وغالين- جنوب غرب بيت لحم في الضفة الغربية.

وحسب وثيقة بلدية القدس، فقد اشتملت المشاريع التي هي قيد الاعداد واجراء الموافقة. فبالإضافة إلى مستوطنة جبل أبو غنيم- هناك

١٩٠٠ وحدة سكنية في بيت صفافا، وعفعات همطوس و ١٤٦٠ وحدة سكنية في عميك هاآرزيم و ٤٥٠ وحدة سكنية في منطقة «شلنر العسكرية». ونحو ألف وحدة في طور البناء في «رامات هداسا». بالإضافة الى عدد من الوحدات السكنية ستضاف الى بيت حنانيا وشعفاط والشيخ جراح وباب الساهر والعيسوية وصور باهر وكف عقب.

وفي الأيام الأخيرة لحكومة شمعون بيريز السابقة أقرت ١٣ مشروعاً استيطانياً تهدف إلى استكمال تهويد القدس بكاملها. ومن ضمن هذه المشاريع بقرارات حكومية مباشرة وبقرارات بلدية[٣٨]. وهي: صعفات هتحموثت، شارع الطوق الشرقي للقدس، مناطق صناعية في «سفات زئيف» عطروت، مطار قلنديا، مستوطنة جيلو، بسفات زئيف، جبل المكبر، المصرارة، باب العامود، انشاء نفق سياحي تحت المسجد الأقصى، مستوطنة شعار نكف.

ومنذ تولي بنيامين نتنياهو في ١٨ حزيران ١٩٩٦ الحكم. بدأ بتنفيذ مخططات الاستيطان التي كانت مجمدة أو متعثرة. وإضافة مشاريع جديدة عليها. ومن ذلك الوقت، وعجلة الاستيطان المسعور مستمرة داخل وحول مدينة القدس. بالإضافة إلى ذلك تستغل اسرائيل الفترة الإنتقالية من أجل السيطرة التدريجية على القدس العربية. ولن تهدأ اسرائيل، حتى يتم لها تهويد القدس داخلها وعلى محيطها، وعزلها نهائياً عن وسطها العربي بالضفة الغربية. وأن أيّ متتبع لأخبار مدينة القدس، يكتشف بسهولة يومياً وتباعاً موافقات الحكومة والبلدية لتنفيذ مشاريع استيطان جديدة. إما في الأحياء العربية داخل القدس أو على محيطها، أو توسيع بعض المستوطنات أو الأحياء المقامة. وكله على حساب الأرض والعقارات العربية الفلسطينية، وعلى مصير سكانها. ويحظى ذلك مع الأسف بدعم امريكي رسمي. ذلك أن الساسة الأمريكان يتباهون بمعاداة العرب.

– المسجد الأقصى والتهويد الصهيوني:

منذ قيام الحركة الصهيونية وإقامة الدولة العبرية في فلسطين، كان من ضمن أهم أهدافها:

١– احتلال مدينة القدس وتهويدها من جميع أنواع جنسيات المهاجرين اليهود وبالأخص المتزمتين منه.

٢– إزالة المسجد الأقصى وإقامة الهيكل اليهودي المزعوم مكانه.

ولفعل ذلك باشرت الدولة العبرية عبر حكوماتها المتعددة مجموعة من الأعمال، بدأت، بمضايقة أوقاف المسجد الأقصى والقائمين عليه ومنعهم من الترميم والصيانة. الخ. ثم لجأت الى إحراقه، ثم إلى حفر الأنفاق السرية المتعددة تحته... الخ. وفي يوم الثلاثاء بتاريخ ١٩٩٧/٨/١٢ فتحت سلطات الاحتلال أبواب المسجد الأقصى أمام المتطرفين لإحياء ذكرى خراب الهيكل على يد الرومان عام ٧٠ م. وطالما لايوجد من يستطيع أن يعارض اسرائيل ويؤثر عليها فهي ستمضي قدماً بتنفيذ مخططاتها.

– الخاتمة:

يتضح أن الاستيطان في القدس كان ومازال هدفاً دينياً وأمنياً وتوراتياً، تدعمه كل الحكومات الاسرائيلية رغم عدم وجود أيّ دليل يبين تطابق جغرافية التوراة وجغرافية القدس. ورغم ذلك، لانجد لدى العرب والمسلمين أيّ خطة حيال عربدة اسرائيل دولياً وعربياً ومحلياً. وسيبقى الحال كذلك إلى أن يستفيق العرب والمسلمون، ويضعوا خطة تحد من ذلك، وتعيد الحق لأصحابه. وعلى العالم أن يتنبه لذلك، ويبدأ برحلة التكفير عن هذا الخطأ مع الأرض والشعب الفلسطيني.

المراجـــع

١- اللجنة الثقافية لتجمع علماء المسلمين، (القدس بين الأصالة الإسلامية والتهويد)، بيروت ١٩٨٨، ص١٤.
٢- اللجنة الثقافية لتجمع علماء المسلمين (المصدر السابق) ص٤٥، ٤٦.
٣- اللجنة الثقافية لتجمع علماء المسلمين، (المصدر السابق) ص٤٧.
٤- حسين عمر حمادة، مخطوطات البحر الميت.
٥- أحمد داوود، تاريخ سورية القديم، تصحيح وتحرير، دار المستقبل، دمشق، ١٩٨٦، ص٧٢٢.
٦- الموسوعة الفلسطينية، المجلد الثالث، ١٩٨٤، ص٥١٦.
٧- اسحق موسى الحسيني، عروبة بيت المقدس، مركز الأبحاث الفلسطيني، بيروت ١٩٦٩، ص٦٨.
٨- فرانك، آ. مونيل، ترجمة يوسف حنا (بين امريكا واسرائيل) عمان، ١٩٦٧، ص١٥، ١٧.
٩- حبيب قهوجي، استراتيجية الاستيطان الصهيوني، مؤسسة الأرض للدراسات الفلسطينية، دمشق، ١٩٧٨، ص ٣٩، ٥٤.
١٠- اسحق موسى الحسيني، م.س، ص١٩.
١١- بنيامين نتنياهو، (مكان تحت الشمس) ترجمة وانجاز مركز الدراسات العسكرية، دمشق، ١٩٩٦، ف١، ص١٢.
١٢- نواف مصالحة، السلام الموعود، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٤، ص٢٥١.
١٣- وليد الخالدي، التاريخ المصور للشعب الفلسطيني، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٨٧، ص١٧٣.
١٤- روحي الخطيب، شؤون فلسطينية، العددان ٤١، ٤٢، ص٧٥/١٠٨.
١٥- بنيامين نتنياهو، م.س. ص٢٩.
١٦- حبيب قهوجي، م.س. ص٧٩، ٨٢.
١٧- حبيب قهوجي، م.س. ص١٥٨، ١٦٢
١٨- بنيامين نتنياهو، م.س. ص٣٦.
١٩- يحيى الفرحان، قصة مدينة القدس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص٢٨.

٢٠- أحمد يوسف القرعي، القدس من بن غوريون إلى نتنياهو، الحلقة الأولى، جريدة الاتحاد الاماراتية، ٦/٦/١٩٩٦.

٢١- روحي الخطيب، شؤون فلسطينية، م.س.ن.ص.

٢٢- حبيب قهوجي، م.س. ص١٦٨، ١٦٩.

٢٣- حبيب قهوجي، م.س. ص١٨١، ١٨٤.

٢٤- حبيب قهوجي، م.س. ص٢٠٥، ٢٣٤.

٢٥- أحمد يوسف أحمد وآخرون، المجتمع الدولي والقضية الفلسطينية، حدودها ومعطياتها وسكانها، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٩١، ص٨٦، ٨٧.

٢٦- نافذ أبو حسنية (جغرافية الاستيطان الصهيوني ووهم الدولة)، دار النمير، ١٩٩٧، ص٤٢، ٤٤.

٢٧- جريدة هاآرتس الاسرائيلية، ٢٩/٣/١٩٩١.

٢٨- يحيى الفرحان، م.س.ص ١٣٧.

٢٩- يحيى الفرحان، م.س.ص ١٣٨.

٣٠- نافذ أبو حسنة، م.س.ص ٤٨، ٥٢.

٣١- أسعد عبد الرحمن ونواف الزرو، موجات الغزو الصهيوني، ص٥٣، ٥٤.

٣٢- تقرير المناطق المحتلة، شؤون فلسطينية، ٣/ تموز/ ١٩٧٥.

٣٣- نافذ أبو حسنة، م.س.ص ٤٨، ٥٢.

٣٤- يحيى الفرحان، م.س.ص ١٥٦.

٣٦- اللجنة الملكية لشؤون القدس، تقرير عن المستوطنات الاسرائيلية في القدس، عمان، ١٩٨٣.

٣٧- جريدة تشرين، ع ٦٧٧٨. السبت ٥/٤/١٩٩٧، ص١٠.

٣٨- أحمد يوسف القرعي (القدس ١٩٩٥ وتحديات السنوات الثلاث القادمة) السياسة الدولية، ع٢٣٦، ١٩٩٦، القاهرة، ص ٢١٠.

* * *

فصل الدين عن الشعر

د. عبد الله حمادي

يقول القاضي الجرجاني في كتابه: الوساطة...

«والدين بمعزل عن الشعر»

الشعر هو سحر ايحائي يحتوي الشيء وضده، لأنه حساسية جمالية مغايرة للمألوف ومُرادِفة للخلق والإبداع على غير مثال سابق.

(*) د. عبد الله حمادي: باحث من الجزائر، أستاذ في جامعة قسنطينة، رئيس اتحاد الكتاب الجزائريين.

إنه في أبهى تجلياته خرق للعادة ومحاولة مستمرة لهدم الإحتذاء وقد جرى العمل في ممارسته من قبل الشعراء مجرى قلْب العصا حيّة. إنه تشكيل جديد للكون بواسطة الكلمات.

الشعر ليس التعبير الأمين عن عالم غير عادي بقدر ما هو تعبير غير عادي عن عالم عادي، وخطابه في هذا المدى وصل ممتد خال من أدوات الفصل. والشعر ليس اللغة الجميلة التي كثيرا ما رَاهنَ النقاد على اثبات علاقتها بالشعر؛ فلغة الشعر لغة من نوع خاص يبدعها الشاعر من أجل التعبير عن أشياء لايمكن قولها بشكل آخر، ومن هنا كثر فيه القول فقد ورد في كتاب «الوساطة بين المتنبي خصومه» للقاضي الجرجاني المتوفى عام ٣٦٦ هجرية قوله، وهو بصدد الحديث، عن الشعر والعقيدة، أو الشعر والدين، هذا الرأي النقدي الفريد من نوعه والذي يمكن أن يحسب إليه أو عليه، مُحددا من خلاله رأيا أو موقفا نقديا نادر الوجود في كُتب النقد الأدبي الأخرى، أو حتى في كتب الصِّحاح والسنن واللغة وما إلى ذلك... وهذا الرأي الجريء يتعلق باشكالية «الدين والشعر» وإلى أي حدٍّ يمكن الجمع بينهما أو الفصل بينهما.

يقول القاضي الجرجاني: «... **فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الإعتقاد سبباً لتأخر الشاعر لوجب أن يُمحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويُحذف ذكره إذا عدّت الطبقات، ولكن أوْلاهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد عليه الأمة بالكفر ولَوَجَب أن يكون كعب بن زهير وابن الزِبَعري وأضرابهما ممن تناول رسول الله (ص) وعاب من أصحابه بُكما خُرسا وبِكاء -بكسر الباء- (أي مُفحمين)، ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر**»[1]. ففي آخر هذه الفقرة الدقيقة نقف -وربما لأول مرة في النقد الأدبي العربي- على اشكالية الدين والشعر يتضح من خلالها رأي أحد كبار نقاد الشعر العربي القُدامى، وأحد الفقهاء

(١) القاضي الجرجاني: الوساطة... ص٦٤.

البارزين الذي تقلد في حياته مهمة القضاء والتحكم في ذمَم المسلمين. إنه إقرار علَني وصريح يدعو بمُوجبه إلى ضرورة الفصل بين الدين والشعر وعدم اتخاذ الدين -الإيمان به- كمعيار لتقييم أو تقويم الشعر. إنها دعوة إلى تحرير الشعر من تبعات الدين...

المهم قد يُحمل هذا الرأي على أكثر من محْمل، لكنه يؤكد ضمنيا على عدم وُجود ما يُسمى بشعر إسلامي أو شعر كافر، أو غير إسلامي، وليس معنى ذلك أنه يريد التأكيد على وُجود علاقة تنافُرية أو علاقة تضاد بين الدين والشعر، بل ما يمكن أن لا يختلف فيه إثنان، أو نُقاد الشعر عامة، هو أن الشعر في صميمه هو أحد المَدَارج الضرورُرية لاعتلاء منصّة التديُّن القصوى؛ لأن الشعر في جوهره هو ذلك التشوق الروحي الذي عَمل، ويعمل الشعر منذ ظُهوره على محاولة استكناه أسراره -وما الشعر في آخر المطاف إلا انعكاس صريح لذلك القلق الرُوحي الذي يعذّب النفس في أشكال متنوعة.

أما موقف الجرجاني هذا، والقاضي بوجوب ابتعاد الدين عن الشعر ربُما يحمل في طيّاته بُذور إشارة إلى تلك المحاولات العديدة التي ما فتئت منذ ظهور الدعوة الاسلامية تعمل على إحلال قيم الدعوة الإسلامية في ذاكرة الشعراء محل ما علَق بها من شوائب عصور الجاهلية. لكن مسيرة الشعر التي واكبت الدعوة الاسلامية وما تلاها تثبت عكس هذه المحاولة، فظلّ الشعر والشعراء عامة يعملون من خلال ابداعاتهم على تأكيد مقولة الجُرجاني الداعية إلى فصل الدين عن الشعر؛ ولعل موقف الجرجاني هذا جاء بعد نظرته النقدية المتفحّصة في متن الشعر العربي إلى غاية عصره والتي وصل من خلالها إلى النتيجة التي يقرُّ فيها بصريح اللفظ والمعنى على ضرورة الفصل بين الدين والشعر؛ لأن الشعر، إن جاز لنا التصور والتقدير، ذو طبيعة ملَكيةفإما أنه وحده صاحب السيادة وإلا فإنه يتنازل عنها لغيره وذلك رغم المحاولات الجادة والمتتالية من قبل الدعوة الإسلامية

التي سعت جاهدة إلى إدراج الشعر في سلّم القيم الإسلامية بصفته أحد مكارم الأخلاق التي أكّد الرسول (ص) أنه جاء ليتمّمَها. فالشعر العربي كما يقول أحد روّاده يندرج ضمن هذه القيم التي تمثل مكارم أخلاق العرب فقال:

ولَوْلا خلالٌ سنَّهَا الشعر مادَرَى بُنَاةُ العُلاَ من أين تأتي المكارم

قلتُ، لقد عملت الدعوة الإسلامية على إدراج الشعر في سلّم قيمها، أو على الأقل جعله يتمثّلُها ويُصبح ناطقا باسمها أو متبّعاً بمُثُلها أو منافحاً عنها الأمر الذي أوشك أن ينجح فيه الرسول (ص) حين عمدَ إلى الشعر ليجعل منه أحد الأسلحة المبشرة بالدعوة، وأحد الناطقين باسمها والمروِّجين لتمكينها وذلك بصريح الحديث النبوي القائل: «**ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم**»[٢] -ويقصد هنا ألسنة الشعراء- ومن هناك توالت أصوات الشعراء المنخرطين في سلك الدفاع عن الدعوة الإسلامية ليحظى بعضهم بتأييد من الله ونُصرة الرسول(ص) ومُؤازرة رُوح القدس، جبريل عليه السلام. ويطلب الرسول(ص) من بعضهم علانية أن يذبّ عنه بشعره، أو يأمر شعراءه المناصرين للدعوة الإسلامية أن يردُّوا على أعداء الدعوة ويحرّضهم على التعرّض لهم بالهجاء المُقْذِع الذي ينْضحُ مضاؤه في وُجوههم كآثار ألسهام.

ويمكن أن نذكر هنا «**برواية الترمذي أن النبي(ص) حينما دخل مكة في عُمرة القضاء وكان يمشي بين يديه عبد الله بن أبي رواحة --وقيل كعب بن مالك-- وهو يقول:**

خلُّوا بني الكُفّار عن سبيله اليوم نضربكم على تنزيله
ضرْبًا يزيل الهَامَ عن مقيله ويُذهل الخليل عن خليله

فقال له عُمر: يا ابن أبي رواحة بين يدي رسول الله(ص) وفي حرمه، تقول الشعر؟ فقال له رسول الله(ص): خلِّ عنه يا عُمر فلهي أسرع

(٢) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١٤٢.

فيهم من نَضح النَّبل»(٣). فما يمكن تعليقه على هذا الموقف النبوي الشريف هو أن الشعر مُباح في الحرم، وبين يدي رسول الله(ص)، ومُباح فيه التعْريض المُقذع بأعداء الدعوة إن دعت الضرورة لذلك. أمّا تساؤل عمر بن الخطاب المستنكر فلا معنى له، وإلا فكيفَ يتعجب من قول الشعر في حضرة الرسول(ص) وهو الذي اتخذ منه سلاحا للرد على أعداء الدعوة؟ وما نحسب موقف عمر المستنكر سوى عن محتوى الشعر المُهين لكرامة كُفّار قريش. **فكَأن كل ذلك، وغيره كثير في زمن الرسول(ص)، وهو يتصدّى لأعداء الدعوة بكل ما أُوتي من تأييد ونُصرة**(٤).

وسار خُلفاؤه، إلى حدٍّ ما، على نهجه دونَ أن تتمخَّض الدعوة الإسلامية على ميلاد قصيدة إسلامية غير مشوبة بآثار الجاهلية، ولا بآثار نَزَوات النفس بتَزَقها تارةً، وتألُّهها تارة أخر، حتى عند الشعراء الذين يعدُّونَ من رموز الدعوة الإسلامية؛ فقد بقيت في قصائد حسان بن ثابت شيء من روائح الشعر الجاهلي خاصة وهو الذي منحه الرسول (ص) إجازة حق التجاوز في حق أعداء الدعوة الإسلامية والثناء عليه إن أصاب وأَوْجَعَ. وقد تزايد إعجاب الرسول(ص) بشعر حسان حتى أنه يُروى عنه هذا الموقف الذي قال فيه (ص): «**أمرت عبد الله بن رواحة فقال وأحسن، وأمرت كعب بن مالك فقال وأحسن، وأمرتُ حسان بن ثابت فشفى وأشفى**»(٥) شفى غليل نفسه أولا وشفى غليل الرسول(ص) من أعدائه ثانية. وهو حكم لرسول(ص).

هذا الموقف المؤيد جعلَ الرسول (ص) لايتردد في استنهاض حسان بنَ ثابت دون غيره ليقول له: «**أُهْجُمْ فوالله لهجاؤك عليهمَ أشد من وقع**

(٣) سنن الترمذي، ج٤، ص. ٢١٧.

(٤) انظر تفاصيل ضافية أكثر في الدراسة القيمة والدقيقة التي أنجزها الأستاذ سليمان الشطي بعنوان: «الإسلام والإبداع الشعري» ابتداء من ص١٤١ إلى ١٧٦، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد ١٤، العدد٤، يناير -فبراير- مارس ١٩٨٤.

(٥) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١٤٧.

السهام في غلس الظلام، **أهْجُهم ومعك جبريل روح القدس**»[٦] . . . بل كان الرسول(ص) يعمل على أن يبلغَ هجاءُ حسان مداه، كأن ينصحه أن يستأنس بمعارف أبي بكر في علم الأنساب والمثالب علّه يسعفه بما يفيده في شعره من استهداف صائب لعزة قريش وتسفُيه أحلامها إلى درجة جعلت الرسول (ص) يختبر شاعره حسان فيسأله كيف تسبُّهم وأنا منهم؟ فقال حسان: «**لأسُلَّنكَ منهم كما تسل الشعرة من العجين**»! ولاأدري كيف أمكن ذلك حسان وهو المعروف إذا استوى لهجاء قريش تحول كالمرجل يفور غضبا فشفى وأشفى؟!.

لاأريد استرسالا أكثر في هذه القضية فقد أشبعها من سبقوني على وجه الخصوص، الأستاذين الفاضلين: سليمان الشطي وغازي عبد الرحمان القُصيبي، درسا وتفصيلا، ولايمكنني كذلك أن أعود إلى المتن الشعري العربي كله لأستنطقه في هذه المناسبة، لكنني سأحاول أن أقف عند بعض المحطات التي عملت بطريقة أو بأخرى على منح الشعر إجازة التحرر جعلته يكون بمعزل عن سلطان الدين، وجعلت قصائده الشعرية غير حافلة في مضامينها بأخلاقيات وقيم الدعوة الإسلامية ولابتعاليمها؛ لا لكونها معادية لمفهوم الدعوة، بل لكونها خُلقت طليقة من كل قيد أو شرط يحدُّ من فورانها ويكون بمثابة الموجه لنفحاتها وطقوسها.

لقد فضل الشعراء على مختلف مشاربهم المُضيّ في أودية مسالك القول -في كل واد يهيمون- بحثا عن الجديد واختراقا للمحظور كما نبه على ذلك الذكر الحكيم في سورة الشعراء غير مُبالين بتأكيد **الإستثناء** الوارد في سياق الآية الكريمة من سورة الشعراء لعلمهم أن المقصود هو استثناء الضرورة الذي لايُزعزع القاعدة العامة للشعر؛ قاعدة **الشعراء يتبعهم الغاوونَ**، الذي هو الجمهور الذي لايمكن للشعر أن يكون بمعزل عنه؛ وهي حكمة ربانية خولت للشعر دون غيره هذا الإمتياز الذي لم يقدره بعض المفسرين حق قدره.

(٦) ابن سلام: **طبقات فحول الشعراء**، ج١/ ٢١٧.

تسامح الرسول(ص) مع الشعر والشعراء:

إنّ الشعر في ميراثنا الثقافي قد حصل على العديد من الإجازات وأولى هذه الإجازات كانت في نظري -بعد الذكر الحكيم طبعا- مع الرسول(ص) الذي نظر الى الشعر دائما نظرة متسامحة، ونظرة إعجاب وتقدير لدوره، إلى درجة جعلته يُقرنُهُ في العديد من المرات **بالحكمة** بغض النظر عن قائله سواء كان كافرا أو مؤمنا؛ والحكمة كما نعلم هي صفة من صفات النبوة التي كثيرا ما نسمع الله عزّ وجلّ يقول في مدحه لداود عليه السلام مثلا: **﴿وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾** أو يقول عن لوط: **﴿ولوطا آتيناه حكما وعلما﴾**. أما الرسول(ص) فمقولته: «**إن من الشعر لحكما**» فهي ذائعة الصيت. ومن هنا لانعجب إذا قرأنا في كُتُب الأحاديث «برواية عائشة رضي الله عنها عن رسول الله(ص) قالت: «كان رسول الله(ص) يضع لحسان منبرا في المسجد فيقوم عليه يهجو من قال في رسول الله(ص)». (إن رُوح القدس مع حسان ما نافح عن رسول الله(ص)[7]

فلا أظن حسب علمي المتواضع أن هناك من حظي بتقدير من طرف رسول الله(ص) مثلما حظي الشعر والشعراء: فقد أجاز لهم القول حتى الشفاء والتشفي، ونالوا العفو والمكافأة بالبُردة، ووضع للشعر منبرا وأبيحت له الساحات حتى ولو كان الحرم الشريف، وأكبر من هذا كله، أن جبريل عليه السلام، الروح القدس، يبدو انه استُنهِضَ من قِبَلِ الله سُبحانه وتعالى إلا في مواقف معدودات: مرة لحمل الرسالات إلى الأنبياء، ومرة لمرافقة الرسول في مسيرة الإسراء والمعراج **ومرة لمؤازرة الشعر والشعراء**. ألم يقل رسول الله لحسان: قلْ وروح القدس معك!. فهذا تقدير لمنزلة الشعر والشعراء ما بعده تقدير، وهو امتياز لم يحظ به غير الشعر والشعراء الأمر الذي جعل حسان بن ثابت دائم الزهْو بهذا الإمتياز الرباني والنبوي فيُروى

---

(٧) سنن أبي داود... ٥/ ٢٨١، الترمذي... ٤/ ٢١٦.

«أن حسان جاء إلي نفر فيهم أبو هُريرة فقال: أَنْشدُكَ الله، أسَمِعْت رسول الله(ص) يقول : أَجِب عنّي»، ثم قال: «اللهم أيده بروح القدس، قال أبو هريرة: اللهم نعم»[٨].

وممـا يـروى عـن رسـول الـلـه(ص) أنـه كـان يـسـتـحـسـن عـلـى وجـه الخصوص، سماع شعر شاعر كافر، وهو أمية بن أبي الصلت شاعر ثقيف، وكان يتذوق شعره ويطلب الإستزادة من سماعه، لأنه ربما كان يلامس ذوق الرسول(ص)، أو يدور حول أفكار كان يستحسنها وتدخل ضمن مكارم الأخلاق المتوارثة التي عمل الرسول(ص) على إتمام صرّحها. بل ثبت عنه أنه كان يصدق كثيراً مما ورد فيها فتروي لنا كتب الحديث أنه: **«حدّث عَمر بن الشريد عن** أبيه قال: رَدَفْتُ رسول الله(ص) يوما فقال: **هل معك من شعر أمية بن** أبي الصلت شيء؟ **قلت: نعم.** قال: **هِيْه. فأنشدته بيتا. فقال هِيْه. ثم أنشدته بيتا. فقال: هِيْه. حتى أنشدته مائة بيت»**[٩]. ويقال الرسول(ص) سمح برواية شعر أمية إلا قصيدته الحائية[١٠]. فالسماح برواية شعر شاعر كافر فيه دلالة على عدم ارتباط الشعر بالدين. فكان حب رسول الله لشعر هذا الشاعر الذي تميز بوصف عالم الغيب كما ذكر ذلك الأصمعي، جعل الرسول الأرحم(ص) يجدُله مَخرجاً جميلا لإنقاذ الشعر من حامله الذي أصرّ على كفُره عنادا وحسدا للرسول(ص) فقال فيه قولته المأثورة: **«آمن شعره وكفر قلبه»**، فلم نعلم، ولم ندر مخرجا مثل هذا لتحرير الشعر والعفو عنه وإدخاله مَدخل صدق ليُحشَر في زُمرة نفحات الخلود. ! فلاندري كيف تم هذا الإنشطار في نفس واحدة تمرّد فيها الشعر عن قائله!؟. لكن هذا المخرج الرائع يبقى من قبيل الإجازات التي منحها الله للشعر وأكدها سيد الخلق الرسول(ص) تطبيقا وعملا؛ فالشعر في آخر

---

(٨) أبو الفرج الأصفهاني: **الأغاني**، ج١/١٤١.
(٩) سليمان الشطي: **الإسلام والإبداع الشعري** . . . ص. ١٦١.
(١٠) سليما الشطي: **الإسلام والإبداع الشعري** . . . ص. ١٦٠.

الأمر يبقى ذلك التوهج الذي يترك لَوْطَةَ بالقلب عند سماعه وأثناء تشييعه بالمَسَامع إن مضى. هذه اللوطة التي لايُدركها إلا من أوتي الذوق الفني والحكمة وفصل الخطاب.

وربما قول رسول الله(ص) في شعر أمية هذا هو الذي مهّد الطريق لميلاد الأسطورة التي حيكَتْ حول تجليات هذا الشاعر والقائلة على لسان أخته: «**تقول إن أميّة كان نائما عندما أقبل طائران أبيضان سقط أحدهما على أميّة وشق بطنه، وثبت الطائر الآخر على السقف. قال الطائر الأعلى للأسفل «أوَعى»؟ قال: «وَعَى»، قال «أقبِلَ»؟ قال: «أبى». فردّ عليه قلبه. وطار الطائران**»[١١].

في هذه الأسطورة تأكيد على الإنشطار الذي عاشه هذا الشاعر الذي تمرّد عليه شعره فآمن ونال البقاء وتركه كافرا ونال الفناء. فالأمر هنا لايختلف كثيرا عن موقف حسان بن ثابت الذي استلّ الرسول(ص) من خميرة الهجاء كما تستلُ الشعرة من العجين!.

متاعب الخليفة عمر رضي الله عنه مع الشعراء:

إذا كان الأمر هكذا مع رسول الله(ص) قد خُتِم بما يُشبِهُ المصالحة بين الدين والشعر، فإن الأمر كان غير ذلك مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد وجد هذا الأخير عَنَتاً كبيرا من قِبل بعض الشعراء من أمثال حسان بن ثابت وأبي محجن الثقفي والحُطيئة... فحسان بن ثابت شاعر الدعوة الإسلامية والمؤيد بإجَازَات ربّانية ونبوية، إذ ظفر شعره بتأييد الله ورسوله والروح القُدس، نجده يُجيز لنفسه أن يُحلّق الناس حوله ويعتلي المنبر لذي منحه إيّاه رسول الله(ص) في المسجد وينهمر مُرجِّعاً مفاخرَ انتصارات الرسول (ص) وأصحابه على قريش، وكذلك مفاخر أحسابه من بَني العنَقاء وابنيْ مُحرّق... ومناصرتهم للدعوة الإسلامية حتى أحرج

(١١) غازي عبد الرحمان القصيبي: **من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون؟**.. ص. ٧٦ -٧٧.

باستفزازاته هذه، التي لا تخضع لقيد أو حدّ، عمر بن الخطاب فعاتبه مراراً بقوله المأثور: «أرُغَاء كَرُغاء الإبل يا حسان!؟»(١٢). لكن حسان الذي يمتلك طوع يمينه تأييد السماء لشعره، وفي يساره إعجاب الرسول ومؤازرة الروح القُدُس لم يتعظ بزجر عمر المتكرر بل تمادى في تحرر شاعريته أو يردُّ على عمر وهو خليفة المسلمين «**كما حدث بذلك سعيد بن المسيب، فقال: مرّ عُمر -رضي الله عنه- بحسان وهو يُنشد في المسجد فلحظ إليه -وجّه إليه نظرا شَزْرا- فقال حسان: قد كُنتُ أنشدُ وفيه منْ من هو خير منك!**»(١٣). فما كان من عُمر، وهو الخليفة العادل الصارم في الحدود والحقوق سوى أن تخلّى عن سبيله، وهكذا ينفلت الشعر ثانية من رقابة الدين رغم حُضور أحرص الناس على حُرمة الدين ونعني بذلك الخليفة الأجَل عمر بن الخطاب رضي الله عنه!.

هنا تتأزم الأمور بين مرجعيتين فينحاز خليفة المسلمين وحامي حمى الدين إلى موقعه وينحاز الشعر إلى حريته فلا نجد للدين سلطانا عليه، ويُواصل حسان نهجه إلى آخر حياته ويحظى، بل يفتكُ لشعره إجازة التحرر تجعله في بعض المناسبات يشفي ويستشفي كعادته من قريش ومن شعرائها التائب منهم والكافر وذلك في حضرة عمر بن الخطاب نفسه. فتقول الأخبار المتواترة في المصادر القديمة «**أن شاعريْ قريش القدامى عبد الله بن الزّبعري وضرار بن الخطاب قدما المدينة في عهد عمر ونزلا عند أبي أحمد بن جحش وطلبا منه أن يستدعي لهما حسانا. فلما حضر طلبا منه أن يتناشدا الشعر، فخيّرهما حسان فيمن يبدأ بالإنشاد. ففضّلا أن يكونا البادئين «فأنشداه حتى فار فصار كالمرجل غضبا، ثم استويا على راحلتيهما يريدان مكة»، فرفع حسان أمره إلى عمر بن الخطاب فأرسل من ردّهما من الطريق، فلما حضرا أمر حسانا بأن ينشدهما، فأنشدهما**

(١٢) ابن رشيق: **العمدة**، ج١، ص. ٢٨.
(١٣) سليمان الشطي: **الإسلام والإبداع الشعري**... ص. ١٦٣.

حتى اشتفى، فسأله عمر: أفرغت؟ اكتفيت؟ فأجابه حسان: نعم، فقال عمر: أنشداك في الخلا -أي كنتم لوحدكم- وأنشدتهما في الملأ»[١٤].

وكانت هذه الواقعة بحضور الملأ من الصحابة، وفيها دلالة قاطعة على امتثال عمر لغريزة الشعر المشربة بحب التحرر والرغبة في التشفي والتشهي في ركوب القول، أو الفعل الشعري، الأمر الذي جعل عمر على أعقاب هذه الحادثة ومثيلاتها وكأنه يترجى الشعراء بقوله: «إني قد كنت نهيتكم أن تذكروا مما كان بين المسلمين والمشركين شيئا، دفعا للتضاغن عنكم وبث القبيح فيما بينكم، فأمّا إذا أبوْا فاكتبوه واحتفظوا به»[١٥] وهو إقرار بالليونة من قبل عمر أمام إرادة الشعر الممعنة في ركوب التحرر والتي لم تتشرب كما ينبغي قيم الدعوة الإسلامية.

لكن أمر عمر بن الخطاب مع الشاعر الفارس أبي محجن الثقفي، فارس القادسية، كان لا يقل درجة عن سابق الاحداث؛ فهذا الشاعر الفارس الذي رفض الرضوخ إلى تعاليم الدين الإسلامي والمثول إلى حدودها نجده يواصل الإدمان على شرب الخمرة ولمّا ضايقته ملاحظات عمر رد عليه بقولته المأثورة: مال عمر ومالي: «لساني للخمرة وسيفي للإسلام». وتعود ثانية اشكالية الإنشطار التي وجد لها الرسول الأعظم مخرجا مع أمية بن أبي الصلت، لكن عمر عجز عن إيجاد مثل المخرج الذي ألهم الله به الرسول الأعظم من أجل الغفران تكريما وتقديرا لهذه المادة الأثيرية التي تعلقت بالحكمة وأسرار الغيب.

لكن أمر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يبدو انه كان أيسر إلى حد ما مع الشاعر الحطيئة المتمرد الشاعرية فنجده في آخر الأمر يُساوم الحطيئة في ذمّ المسلمين الذين يمكن أن يَطالهم بشعره، فيصلان إلى اتفاق ويقدّران الأمر نقدا وعـدّاً بمبلغ تـقول عنه المصادر أنه كان ثلاثة آلاف

(١٤) عبد العزيز جسوس: نقد الشعر عند العرب في الطور الشفوي... ص. ٦٣.

(١٥) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ج١/ ٢٤٣.

دينـار [١٦]. فيقبل الحطيئة الثمن -بعد التعزيز طبعا- ويعد بالكف عن التشهير بأعراض المسلمين وغيرهم. لكنه قبل إبرام الصفقة، نجد عمر بن الخطاب يحاول أن يعظ هذا الشاعر المارق المؤمن بحرية قول الشعر بدون رقيب، فيقدم له النصح والطريقة الفنية التي يراها الخليفة مناسبة للشعر أثناء معالجته للقضايا. فقال عمر بن الخطاب ناصحا الحطيئة: «**إياك وهجاء الناس. قال الحطيئة: إذن يموت عيالي جوعا. هذا مكسبي ومنه معاشي. قال عمر فإياك والمقذع من قول. قال الحطيئة: وما المقذع؟ قال عمر: ان تخاير بين الناس فتقول فلان خير من فلان. أجاب الحطيئة: فأنت والله أهجى مني؟**» [١٧]. ومن هنا تظهر ميزة الشعر التي لايُدركها إلا ذوو الإختصاص والشعراء أنفسهم. فالشعر في جوهره ليس الصياغة المكررة الحقائق بقدر ما هو الإستلهام المعبر عن التمَاس الذي يقع بين الرؤية الإبداعية والواقع؛ إنه السمو بتعبيرية الأشياء والسعي إلى إحداث عملية تشويش مقصودة في قاموس اللغة والمعاني فتسند صفات لأشياء غير معهودة تربك القرائن بين الدال والمدلول أو بين المسند والمسند إليه، أو قطع صلة الرحم بين المشبه المشبه به وإحداث وظائف للغة تعجّز عن أداء معانيها؛ لأن قانون اللغة الشعرية يقوم أساسا على مخاض تجربة باطنية، الأمر الذي جعل عمر بن الخطاب لايدرك كُنه هذه الصنعة التي يكون فيها الشعر الحقيقي بعيدا عن ركوب المباشر، وهو ما جعل عمر بن الخطاب في موقف آخر يقع في نفس التداخل فظن هجاء الحطيئة للزبرقان بن بدر مجرد عتاب ولوم حين خاطبه بقوله المركب:

دع المكارم لا ترحـل لبغيتهـا   واقعد فإنك انت الطاعم الكاسي

فرفض الزبرقان تصور عمر البعيد عن إدراك كُنه المقصود، أو

---

(١٦) أبو الفرج الأصفهاني: **الأغاني**، ج٢/ ١٥٨.

(١٧) عبدالعزيز جسوس: **نقد الشعر عند العرب في الطور الشفوي**... ص. ٦٤.

المحمول في خطاب الحطيئة. فلجأ الخليفة كما نعرف إلى حسان بن ثابت الخبير بمواقع الكلم واستأنس برأيه فكان جوابه: إنه لـم يهجه فحسب، بل سلح عليه، وهو طبعاً أفظع من الهجاء، ونجد عمر ثانية يقف حائرا أمام إرادة الشعر القوية ولاينبهر مثلما انبهر رسول الله(ص) الخبير بمجامع الكلم وهو يستمع إلى ابن الأهتم وهو يمدح ويهجو الشخص الواحد فيجيد في الحالتين فيقول الرسول منبهرا ومعترفا بمفعول القول الشعري الساحر: إن من البيان لسحرا[١٨] ويبقى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كما تصنفه بعض المصادر، «**الأعلم الناس بالشعر**»[١٩]، حائرا أمام الأثر الشعري الذي يصدر عن كُنه الأشياء وليس عن حقيقتها.

تقدير الرسول(ص) للشعر والشعراء:

هكذا يصر الشعر على التمرد وعدم الإستجابة إلى شروط العقيدة وأخلاقيات الدعوة الإسلامية، رغم الزجر والتعزير والرقابة، وخاصة تلك التي وضعها عمر بن الخطاب على الشعراء. فإذا كان الرسول(ص) قد كفر عن سيئات كعب بن الزهير بمنحه بُردته الشريفة كعلامة نادرة الوجود في مكافأة الشعر، فإننا رأيناه كيف وجد مخرجا لشعر أمية بن الصلت الكافر ليدخل شعره مدخل صِدق، وظل طوال سيرته النبيلة مؤيدا للشعر والشعراء، فاسحا أمامهم كل أبواب التوبة دون إكراه أو إلزام. فقد صفح عليه السلام، عن كل الشعراء المعادين للدعوة الإسلامية بدون استثناء والذي يَزْعم بعض المفسرين لآية الشعراء انهم المعنيون في قوله تعالى: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون...**﴾ وهم عبد الله بن الزبعري الذي أسلم ومدح الرسول(ص) واعتذر له فأحسن[٢٠]. وكعب بن زهير صاحب

(١٨) ابن رشيق: **العمدة**، ص. ١٧٢ . . .

(١٩) عبد العزيز جسوس: **نقد الشعر في الطور الشفوي**. . . ص. ٥٥.

(٢٠) ابن سلام: **طبقات فحول الشعراء**، ج١/ ٢٤٢.

المكافأة والجائزة التاريخية، كما غفر للشاعر ضرار بن الخطاب الفهري الذي تاب ومدح الرسول(ص) بقوله:

يا نبي الهدى إليك لجا   حيّ قريش وأنت خير لجاء
حين ضاقت عليهم سعة الأ   رض وعاداهم إله السماء

فكانت نهاية هذا الشاعر الفارس الشهادة باليمامة. أما الشاعر أبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب فقد رق الرسول الأرحم(ص) لحاله وعفا عنه، وكذلك الحال بالنسبة لشعراء آخرين كالحارث بن هشام بن مغيرة المخزومي. أمّا الوحيد الذي حكم عليه بالقتل من طرف الرسول(ص) فهو الشاعر عبد الله بن خطل **«لأنه كان مسلما فبعثه الرسول(ص) مصدقا ومعه رجل من الأنصار وكان معه مولى مسلم، فأمره ان يصنع طعاما فلما استيقظ وجده لم يصنع شيئا فعدا عليه فقتله ثم ارتدّ مشركا»** لذا أمر الرسول بقتله حتى ولو وُجد متعلقاً بأستار الكعبة. فعلق ابن تيمية على الحادثة قائلا: **«له ثلاث جرائم مبيحة للدم، قتل النفس والردة والهجاء»**[٢١].

ولكن الرسول، رغم هذه الحادثة المنفردة فإنه كان رحيما بالشعر والشعراء، بل ذهب به الحد إلى أبعد من ذلك حين يعمد إلى التذكير ببعض الشعراء الذين لم يُدركوا الإسلام فيأسف لحالهم مثل قوله(ص): **«ما وُصف لي أعرابي قط فأحببت أن أراه إلا عنترة»**[٢٢] وكان عزاؤه لهم هو التنويه بأقوالهم الشعرية المأثورة مثلما كان يفعل مع شعر طرفة بن العبد الذي كثيراً ما كان يستشهد ببعض منه كقوله:

ستُبدي لك الأيام ما كنت جاهلا   ويأتيك بالأخبار من لم تزود

فتقول عائشة رضي الله عنها كان الرسول يقول في حق هذا البيت: **«هذا كلام من كلام النبوة»**[٢٣]. وهذا ما أكد معناه فيما بعد جابر بن

(٢١) غازي عبد الرحمان القصيبي: من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون. . . ص.٧٨.
(٢٢) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج٨/ ٢٤٠.
(٢٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد. . . م٦/ ١٠٥.

معدان في قوله من كتاب «بهجة المجالس»: «**كل حكمة لم ينزل فيها كتاب، ولم يبعث بها نبيُّ ذخرها الله حتى تنطق بها ألسنة الشعراء**»[٢٤].

أما قصة الرسول(ص) مع ابن الاهتم واعجابه بسحر بيانه فهي التي أوحت له بالحديث النبوي الشريف الذي سبق وأن ذكرنا: إن من البيان لسحرا[٢٥]؛ كما يؤثر عنه قوله(ص): إن من الشعر لحكمة. وكانت أقوال الرسول(ص) في مناصرة الشعر والشعراء في كتب الأحاديث والسنن تربو عن الثلاثين[٢٦] لم يشذ منها عن مناصرة الشعر والشعراء سوى حديثين وفيهما قول: واحد خاص بامرئ القيس الذي قال في حقه النبي(ص): «**ذاك رجل مذكور في الدنيا شريف فيها، منسي في الآخرة خامل فيها يجيء يوم القيامة معه لواء الشعراء إلى النار**» فأنا أتفق مع الأستاذ سليمان الشطي في تعليقه على هذا الحديث بقوله: «**إن هذا الشاعر جاهلي، لم يدرك الإسلام، ومن ثم لم يبلّغ بالدعوة، فلايختلف وضعه عن الجاهليين الذين ماتوا قبل الإسلام، الذي لم يبزغ نوره بعدُ، فهل هؤلاء يدمغون بنفس صفة الكفر ويُلزمون بالاسلام مثلهم مثل الذين أدركوه، أم أنهم يعاملون على أساس الديانات السابقة؟ أو أنهم يمثلون أجيالا ما بين دينين؟... على كل لن نخاطر بالإجابة على أمر لانملك علما فيه...**»[٢٧].

أما الحديث الآخر والأخير فهو برواية أبي هريرة والقائل: «**لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا يريَهُ خير من أن يمتلئ شعرا**». لكن في الإصابة وفي باب المستدرك يروى أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها لما سمعت هذا الحديث قالت: «**لم يحفظ أبو هريرة الحديث، إنما قال رسول الله(ص):**

(٢٤) سليمان الشطي: الإسلام ولاإبداع الشعري... ص.١٤٣.

(٢٥) ابن رشيق: العمدة، ج١/ ١٧٢.

(٢٦) سليمان الشطي: الإسلام والإبداع الشعري... ص.١٤١إلى ١٧٦.

(٢٧) سليمان الشطي: الإسلام والإبداع الشعري... ص.١٦٦.

«لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا ودما خير له من أن يمتلئ شعراً هُجيت به»(٢٨).

هكذا يُرفع اللبس من حول هذا الحديث الذي كثر الجدال من حوله، وإن كنت أنا شخصيا غير مطمئن لكلمات الحديث الذي كثرت فيه عبارات كالقيح والدم واعتقد أن الرسول(ص) وهو الذي أوتي الفصاحة وفصل الخطاب يربأ أسلوبه عن مثل هذه العبارات، والله ورسوله أعلم فالمهم أنّ الإضافة التي استدركتها أم المؤمنين جعلت الحديث معروف القصد. وهو ما حال عمليا دون وصول هذا النوع من الأشعار إلينا.

وتبقى مواقف الرسول(ص) جملة وتفصيلا مناصرة للشعر والشعراء ومنسجمة مع مضمون الرسالة السماوية فيما يتعلق بموضوع الشعر وموقف الإسلام منه.

فالرسول(ص) كان رؤوفا رحيما بالشعر وقال: «إنما حسن الشعر كحسن الكلام وقبيح الشعر كقبيح الكلام» ولولا مواقفه الإيجابية من ديوان العرب لما روى الرواة ما وصل إلينا من ذخيرة شعرية فذة، ولَمّا وصلت إلينا كل هذه الأشعار بالتواتر والتمحيص، ولما استعملت كأداة مباشرة من قبل الفقهاء واللغويين والمفسرين لفهم مقاصد القرآن وإعجازه البلاغي وهذا ابن فارس يقول: «والشعر ديوان العرب، وبه حفظت الإنساب، وعرفت المآثر، ومنه تعلمت اللغة، وهو حُجة فيما أشكل في غريب كتاب الله وغريب حديث رسول الله(ص) وحديث صحابته والتابعين»(٢٩). ففي مناصرة الرسول(ص) للشعر يكمن السبب المباشر في وصول الشعر الجاهلي وأيام العرب واخبارها إلينا. وهو ما يقرّه الرافعي بدوره في إعجاز القرآن حين يؤكد أنه لو لم يكن للرسول(ص) موقف إيجابي من الشعر لما كانت رواية الشعر في الإسلام، وما استنكاره للشعر الذي هَجي به إلا دليل على انقراضه وعدم احتفاء الرواة بنقله إلينا.

(٢٨) سليمان الشطي: الإسلام والإبداع الشعري... ص. ١٦٤.

(٢٩) عبد العزيز جسوس: نقد الشعر عند العرب في الطور الشفوي... ص. ٧١.

تكريس مبدأ الدين بمعزل عن الشعر:

إن سماحة الرسول(ص) وتقديره للشعر ومنحه الشعر والشعراء إجازات لفظية ومضمونية لالشيء سوى لأن الشعر أدرج ضمن الإمتياز الخاص الذي لايُحاسب فيه الشاعر عما يقول طبقا للإرادة الربانية العُظمى. إنها قمة الجزاء والإحتفاء بفن الشعر، وهي نعمة من نعم الله على فن الشعر وفن القول عامة والفنون كذلك. هذا الإمتياز الذي لايحاسب فيه الشاعر على قوله نجده بمثابة السنة التي درج عليها الخطاب الشعري بين احضان العرب كجزء من مكارم أخلاقها، وهو مانبه إليه النقد العربي قديما دون أن تؤخذ إشارته النافذة مأخذ الدرس والتأمل. وأعني بذلك قول أحدهم: **«وجدتُ العلماء بالشعر يعيبون على أبيات الإغراق، ويختلفون في استهجانها واستحسانها، ويعجب بعضهم بها. وذلك على حسب ما يُوافق طباعه واختياره، ويرون أنها من إبداع الشاعر الذي يُوجب الفضلة له. ويقولون: إن أحسن الشعر أكذبُه. وإن الغُلو إنما يراد به المبالغة قالوا: وإذا أتى الشاعر من الغلو بما يخرج به عن الموجود ويدخل في باب المعدوم فإنما يُراد به المثل وبلوغ الغاية في النعت واحتجوا بقول النابغة وقد سُئل من أشعر الناس؟ فقال: من استُجيد كذبُه»**(٣٠).

إنها مقولات مأثورات لم تحظ بعناية النقاد رغم ما تحمله من أبعاد فنية توجه وتحدّد ماهية الشعر الحقيقي، ونرى انها تتوافق إلى حدّ ما مع مفهوم الآية الكريمة التي تحدد مفهوم الشعر في إطاره العام بعيد عن التخصيص؛ فآية الشعراء تقدم لنا الشعراء على أنهم مخلوقات تقول مالا تفعل وبتعبير الذوق العربي، أو الفهم العربي فإنهم أناس يُحسنون في فنهم الشعري إذا وفّقوا في الكذب أو إذا استجادوا الكذب. والكذب هنا هو توافق عرضي مع **«يقولون ما لايفعلون»**... وهو الإستعداد الفني المطلوب والمباح والمستحسن في صناعة الشعر؛ لأنه من الأهداف الجوهرية التي تجعل الشعر

(٣٠) أبو علي... الحاتمي: **حلية المحاضرة في صناعة الشعر**، ج١، ص.١٩٥.

يبتعد عن التصور الأرسطي القاضي بوجوب المحاكاة في الفنون، بما فيها الشعر، وهو مالم تعمل به العرب ومالم يقرّه القرآن.

إن الطقس الشعري هو برزخ تتوحد فيه الكائنات وتمّحي في جلاله الفواصل، وبحث دؤوب على كل ما هو ليس شائعا ولا مطابقا للمعيار العام؛ واللغة فيه تبلغ أحيانا درجة من الشذوذ، وشذوذهاهو الذي يكسبها رؤية وأسلوبا من نوع خاص؛ لذا نجد نظرة الإسلام، والنقد العربي للشعر، وللفنون عامة تنفي عنها حتمية الوقُوع في شراك مُحاكاة النماذج الجاهزة وتفسح أمامها مجال القول للفعل الشعري المتخيل الذي ينقاد في لغته ليقين الحس الذي يُساعد على استعذاب الفن كحقيقة نابعة من الإحساس وليس من الواقع، وهي المعبّر عنها في الآية الكريمة بالقول دُوْن الواقع الفعلي أو بالكذب المستعذب النابع من رحم الإحساس بحركية الأشياء، وهو ما أدركه النقد الأوروبي بعد خمسة عشر قرناً أو أزيد، فجاء إقرارهم بهذه الظاهرة الفنية المناقضة للظاهرة الأرسطية على لسان أحد النقاد المعاصرين المشاهير وهو رُومان جاكبسون في كتابه الرائع «قضايا الشعرية» فقال كما قال النابغة: «**الشعر هو في جميع الأحوال كذب، والشاعر الذي لا يقدم على الكذب بدون تردد بدءاً من الكلمة الأولى لاقيمة فيه**»[(٣١)].

أعتقد أن هذا التوافق فيه أكثر من دليل على أن عبارة «**الكذب**» و«**يقولون ما لا يفعلون**» هي من خصوصيات فن الشعر الرفيع المتحرر من قيود الواقع بما فيه القيم والشعائر الدينية والأشياء الثابتة، وهو أحد المظاهر الإنقلابية في ماهية الشعر بوصفه طاقة مسكونة بحساسية جمالية محايثة، وغريزة مهورة بمبدأ الرفض وهدم الإحتذاء مهما جلّت قدرته، ومن ثم كان، ولايزال، مآل الشعر هو البحث والتجريب المستمران لخلخلة البِنْيات الذوقية والجمالية السائدة. إنه القلق الدائم الذي لايعفو عليه الزمن مهما تقادم.

(٣١) رومان جاكبسون: قضايا الشعرية... ص. ١١.

فكلمة «الكذب» هنا لاتعني معناها الخطّي، بل يجب إدراك معناها الإنزياحي الذي يعني مُجانبة الحقيقة المجردة في صياغة الشعر وتعلقه بالحقيقة المجازية. لذا قيل عن الشعر إنه استعارة موسّعة. ومعنى مجازيتها هو استعمال اللفظ في غير ماوُضع له في اصطلاح المخاطب العادي. ولعل كلمة «**الكذب**» التي تعني «**يقولون مالا يفعلون**» هي الإنزياح المطلوب في لغة الشعر والشعراء وهي أنسب في شكلها وجوهرها كما وردت في الآية الكريمة من أختها «**الكذب**» المباشرة -لتنزه الله تعالى عن الإقرار بالكذب- بالنسبة لتحديد أهداف الإبداع الشعري.

مثل هذا التعبير المجازي، يقترب إلى حد ما، من مقولة الأصمعي (١٢٣ -٢١٦هـ) بعد أن تدبر مليا في الشعر في العصر الاسلامي الأول والذي ورث مباشرة عصر الجاهليين فقال حكْمه المأثور الذي حمله النقاد القدامى والمعاصرون على أكثر من محمل، وقوله هذا هو ان طريق الشعر إذا أدخلته إلى باب الخير لان، وقد استخلص هذا الرأي بعد أن لاحظ على حسان بن ثابت ضعفه الواضح في مراثيه -ربما المتكلفة- لرسول الله(ص) ولأصحابه من أمثال حمزة وجعفر رضوان الله عليهم، ثم يخلص إلى التأكيد الواضح كما ذكر ذلك المُرزباني «**أن طريق الشعر الحق هي طريق امرئ القيس وغيره من الجاهليين المُولعين بوصف الديار والتشبيب بالنساء ووصف الخمور**»[٣٢]، **وكل ما ليس له علاقة بالمعايير الخلقية الإسلامية**.

وهي نظرة أخرى تؤازر رأي القاضي الجرجاني وتنبع من مصدر له صوت وسلطان على مسيرة الشعر العربي، وبالإضافة إلى ذلك فإنه تتلمذ على أحد أساطنة اللغة والبيان العربي وهو أبو عمرو بن العلاء (٧٠-١٥٤هـ) الذي يؤكد الأصمعي أنه «**جلس للتعلم على يده ثماني حجج فما سمعه يحتج ببيت شعر لشاعر اسلامي**»[٣٣]. وأبو عمرو هذا هو من القراء

(٣٢) المرزباني: الموشح، ص. ٨٥.

(٣٣) ابن رشيق: العمدة، ص. ٦٩.

السبعة، وهو مبدع عبارات كالسهل الممتنع وفحول الشعراء وغير ذلك من السنن النقدية والمعرفية. مثل هذه المواقف تؤازر مبدأ الإجازات التي سنّها الرسول(ص) في حق الشعراء اقتداء بالذكر الحكيم.

فباب الخير هنا، كما أكد عليه الأصمعي، ليس المقصود به ضعف شعر الشعراء الذين اعتنقوا العقيدة الإسلامية كما أنجرّ فهم العديد من النقاد إلى ذلك خطأ، بل مقصد هذا المصطلح هو فنيّ بحت. فسبب ليونة الشعر التي لاحظها الأصمعي ناجمة عن حياد ماهية الشعر عن حقيقتها الجوهرية المتمثلة في استجادة الكذب الفني، وقول مالايمكن إدراكه بالفعل كما نصت عليه الآية الكريمة.

إن أعمال الخير لها مجالاتها ومنابرها ورجالاتها، وليس على الشعراء من مسؤولية تجبرهم على الدفاع عن مثل هذه القيم المادية المحدودة الأبعاد. فليونة الشعر المنصوص عليها في قول الأصمعي تتجلى بوضوح تام من خلال هذه المفارقة التي تفصل بين مستويين من الخطاب الشعري ذاته أُجْبِرَ الأصمعي أن يعلّق على الخلل الذي أصاب بنية الخطاب لما حاد عن خطه الطبيعي: يقول الشاعر:

...سمالك همّ ولم تطرب   وبث بث ولم تنصب

وقالت سُليمى: أرى رأسه   كناصية الفرس الأشهب

إلى غير ذلك من الأبيات الشعرية المقبولة فنيا وجماليا حسب رأي الأصمعي. لكن لما يصل الشاعر إلى قوله:

...فأدخلك الله برد الجنا   ن جذلان في مدخل طيّب

يُعلّق الأصمعي بقوله على هذا البيت الأخير: «فلاّن كلامه، حتى لو أنّ أبا الشمقمق -شاعر مشهور بالنوادر في شعره- قال هذا البيت لكان رديئا ضعيفا... وطريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان. ألا ترى حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام. فلما دخل شعره في باب الخير من مراثي رسول الله(ص) وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما

وغيرهم، لان شعره. وطريق الشعر هي طريق الفحول؛ مثل امرئ القيس وزهير والنابغة، من صفات الديار والرّحل، والهجاء والمديح، والتشبيب بالنساء، وصفة الخمر والخيل، والإفتخار. فإذا أدخلته في باب الخير لان»(٣٤). لعل في هذا النص الطويل ما يوضح كل شيء ويرفع اللبس حول مسألة كون الإسلام أضعف الشعر؛ فها هو الأصمعي يقرّ بأن حسان علا شعره في الجاهلية والإسلام، ولكن متى انحط؟ لقد انحط لما خرج عن دائرة الشعر الحقيقية وتحوّل إلى مجاملات مجّانية. أو إلى مواعظ وإرشادات هي من اختصاص رجال الدين، كما هي الحال في البيت الشعري الأخير الذي تحول إلى موعظة تبشر بالجنة ودوام النعيم. وبذلك حاد الشاعر عن استجادة الكذب الفني الذي نصح بضرورة وجوده النابغة، وأكّد عليه رومان جاكبسون فيما بعد. فالشعر بمعزل عن العقيدة. إنه اختصاص آخر ليس من صالح الشعر والشعراء أن يركبوه في أشعارهم، وإلا يكون السقوط المشار إليه «باللّين» تلطفا وليافة من طرف الأصمعي.

ويمكن إضافة موقف آخر إلى موقف الأصمعي الواضح والدقيق، والذي حدّد بموجبه دوائر الشعر المحظورة عليه ومداراته المباحة له، والتي كما يلاحظ تتنافى كلية ودائرة العقيدة؛ إنه تحريض ضمني للشعراء على رُكوب ما ترغبه النفس إذا رغّبتها كوصف النساء والتشبيب بهن، ووصف الخمور والتفاخر وركُوب ما اعتادت الروح الجاهلية الشاعرة على إتيانه. فيروى ان الشاعر الأموي الراعي النُّميري(٣٥)، أنشد في حضرة الخليفة عبد الملك بن مروان رائعته الذائعة الصيت التي مطلعها:

مابال دفّك بالفراش مذيلا   أقذًى بعينك أم أردت رحيلاً

إلى أن قال مخاطبا عبد الملك:

... أخليفة الرحمان إنا معشر   حنفاءُ نسجدُ بكرة وأصيلا

عرب نرى لله في أموالنا   حقَّ الزكاة مُنزّلا تنزيلا!.

(٣٤) المرزباني: الموشح.. ص.٩٠

(٣٥) دكتور محمد نبيه حجاب: الراعي النميري... ص.١٥٣-١٥٥.

فقال له عبد الملك بن مروان العارف بخبايا الشعرية: «ليس هذا شعراً هذا شرح إسلام، وقراءة آية»(٣٦). ومن هنا يمكننا أن ندرك من خلال هذه اللفتة النقدية الفذّة أن القيم الدينية شيء، والقيم الشعرية شيء آخر.

فالشعر ليس سجل عقائد ولا مروّجا لقيمها؛ فالراعي النميري تحول في بيته إلى واقع الموعظة الحسنة، ومن هناك زجره عبد الملك على الخروج بالشعر من دائرة اختصاصه ليتحول إلى ناظم للآيات وموضح لتعاليمها. فليس من مهام الشاعر أن يحلّ محل رجل الدين أو يتحول إلى مروّج لأعمال خيرية لها من يتولّى أمرها.

ولما كان الشعراء هم أفضل من يُدرك هذه المعايير الفنية، وأكثر الناس حرصا على العمل بها وذلك بفضل طبعهم الشعري الدقيق الإحساس فإنهم لم يجدوا حرجا من تزوير القول الشعري في حضرة خليفة ورع كعمر بن عبد العزيز الذي تعوّد الكثيرون اعتباره خامس الخلفاء الراشدين. هذا الخليفة الورع ارتكزت أحكامُه الفنية فيما يتعلق بمعايير الشعر ومكافأة الشعراء على شروط يأتي في مقدمتها توفر القيم الإسلامية في قصائدهم وكذلك ذكر الله والصدق في القول؛ هذا الشرط الذي تنافى كلية مع مبدأ الشعر بموجب الإقرار الربّاني في آية الشعراء وكذلك بموجب رأي النقاد القدامى. فعمر بن عبد العزيز قبل سماع الشعر كان يستنطقُ الشعراء قائلا لهم: «قلْ ولا تقلْ إلا حقا فإن الله سائلك»(٣٧). ودون ذلك فالخليفة غير مستعدّ لتضييع وقت المسلمين في سماع اللغو من الكلام.

هذا الموقف -المعاديُ لصميم الشعر- جعل بعض الشعراء يسخر من الخليفة ومن شروطه بطريقته الذكية الخاصة، فيُقال ان الشاعر الأموي نُصيب استأذن ليمدح عمر بن عبد العزيز، فلم يأذن له؟ فما كان منه سوى أن راَوغ حاجب الخليفة بذكاء الشعراء وقال له: «خبّر أمير المؤمنين أني قُلتُ

(٣٦) المرزباني: الموشح.. ص. ٢٤٩.
(٣٧) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني... ج٩/ ٢٥٠.

فيه شعرا أوله الحمد لله، فأعلموه فأذن له فأدخل عليه وهو ينشدُ مادحا الخليفة:

الحمد لله. أما بعدُ يا عمرُ   فقد أتتْنَا بك الحاجاتُ والقدرُ
فأنت رأس قريش وابن سيدها   والرأس فيه يكون السمع والبصرُ

فأمر له بجائزة»(٣٨). لكن هذا الشعر لو قيل في حضرة عبد الملك بن مروان أو سمعه الأصمعي لأُحيل قائله على مصلحة الشؤون الإجتماعية أو مصلحة أوقاف المسلمين لتتكفل بحاجاته الإجتماعية. فهي الجهاز المؤهل لفهم مثل هذا الخطاب الذي لاعلاقة له بصميم الشعر. لكن، وكما رأينا، تمكنت حيلة الشاعر من ان تنطليَ على سذاجة الخليفة الفنية ويأمر له بجائزة، ولو طال حكم خليفة كعمر بن عبد العزيز لتمكن الشعراء من احتلال مناصب الوعاظ في المساجد، أو ألحق جلُّهم بدواوين المظالم كمتخصصين اجتماعيين. مثل هذا الوضع الذي آل إليه الشعر نابع من تشرُّب الخليفة الفاضل والعادل عمر بن عبد العزيز بقيم تجاهلت العناية الإلهية والنقدية التي مُنحت للشعراء وأعطتهم حق القول بما جرت به المقادير الشعرية وليس الدينية والسياسية.

ويمكن أن نقول، كما قال ابن سلام الجمحي: هناك شاعر يتأله وهناك شاعر يتعهّر، وهذا ماأدى بعبد الله بن محمد بن أبي بكر رضي الله عنه إلى الولَع برواية وإنشاد شعر الغزل بنوعيه الفاحش والعفيف، فقد كان يُبدي إعجابا كبيرا بشعر عمر بن أبي ربيعة، وفي الوقت ذاته كان يُقبلُ على سماع شعر كُثَيِّر، إلا أنه كان يعيب على هذا الأخير كثيراً من معانيه، ويُفضّل عليه شعر عمر بن أبي ربيعة فيروى عنه انه قال: «لشعر عمر بن أبي ربيعة نَوْطة بالقلب وعلوق بالنفس ودَرْك للحاجة مما ليس لشعر غيره. وما

(٣٨) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٦/ ١٢٤.

عُصي الله عزّ وجلّ بشعر أكثر مما عُصيَ بشعر عمر»[٣٩] . فهذا حكم آخر يجيز للشاعر مالا يجوز لغيره، ومن هناك كانت النتيجة التي خلص إليها القاضي الجرجاني في لمحته الدالة، والمذكورة في أول هذا البحث والقاضية بوجُوب بقاء الدين بمعزل عن الشعر كنتيجة مبنية عن معاينة دقيقة في المتن الشعري العربي.

يكفي الشعراء فخرا واعتزازا أن الله سبحانه وتعالى منحهم حق الكذب الفنيّ، وحق حرية القول الذي قد يراه البعض من صميم الإنحراف والخروج عن السائد من الأعْرَاف والمعتقد، لذا، كان الشاعر الأموي الفرزدق مُوفقا حين أنشد الخليفة سليمان بن عبد الملك متجرئًا عليه بهذا القول الفاحش الماجن في رأي الأخلاقيين ومُصرحًا فيه بارتكاب المعاصي ومعاشرة ست أبكار من البنات دفعة واحدة قائلا:

ثلاث واثنان فهنّ خمسٌ وسادسة تميل إلى شمامِ
فبتن جنابتي مُطرحات وبتُّ أفضُّ أغلاق الختام

فأحس الخليفة سليمان بالحرج والإمتعاض وحاول أن يُبدي اعتراضه على المسلك الشعري الذي ركبه الفرزدق، فقال له: «أحللت بنفسك. أقررت عليها بالزنا عندي وأنا إمام.! فلابد من إقامة الحدّ عليك. فقال الفرزدق: ومن أين أوْجبتهُ عليّ؟. قال لقوله تعالى:﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾. فقال الفرزدق: فإن كتاب الله يدْرُؤُه عنّي بقول الله تبارك وتعالى: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون ألم ترأنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لايفعلون﴾. فأنا قلتُ مالم أفعل»[٤٠].

يقول الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنه، ودائما في

(٣٩) المرزباني: الموشح . . . ص.٣٢٨. الأغاني، ج١/١١٣.
(٤٠) ابن قتيبة: الشعر والشعراء. . . ج١/٤٨٦.

فضائل الشعر: «**إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب**»، إنه يمثل مكارم الاخلاق، فلا أعتقد ابن عباس هنا يقصد شعر شعراء الإستثناء المشار إليهم في الآية الكريمة والتي تقول ﴿**إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا**﴾، هؤلاء، وكما أقرّ بذلك الأصمعي نجد أستاذه الأكبر وأحد القراء السبعة أبو عمر بن العلاء لايلتفت إلى شعرهم ولايعتبره حجة لغوية أو أخلاقية أو ما إلى ذلك . . .

فهؤلاء يمثلون الخاص في إطار العام، ويمكن أن تُقابل بهم الشعراء الكفار الذين أصرّوا على كفرهم وناصبُوا دعوة الإسلام صارخا كموقف من مواقف إرادة التغيير الذي كان من المفترض أن يكون الشعراء أحد السبّاقين إليها قبل غيرهم لإيمانهم بمُهمة الشعر الإستشرافية والمؤمنة بالتجاوز والتحديث.

هذا الشعر المبجّل المكرم لدى العرب، والذي جمع فأوعى، ما أظن انه هو المقصود بظاهر الفهم الساذج لآية الشعراء التي تشير إلى الخاص في إطار العام الدائم المهيمن، وهو ماأشار إليه الخليفة عمر رضي الله عنه في قوله: «**كان الشعر على قوم لم يكن لهم علم أصح منه**»، أو قوله: «**لاتدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين**» وهو أمر مستحيل حدُوثه، وتغييره.

ولاأظن أن الله سبحانه وتعالى حين وصف الشعراء بأنهم يقولون مالا يفعلون فيه تقليل من شأنهم أو يعني التحقير من منزلتهم فيكفي الشعراء فخرا انهم كُرّموا بسورة في القرآن الكريم، ويكفيهم فخرا آخر ان وُرود كلمة شعر وشاعر جاء ذكرها في القرآن: ست مرات(٤١) وكلها يمثل القول الفصل

(٤١) في سورة ياسين، آية ٦٩، ٢- سورة الحاقة، آية ٤١، ٣- سورة الأنبياء، آية٤، ٤- سورة الطور، آية ٣٠. ٥- سورة الصافات، آية ٣٦. ٦- سورة الشعراء، الآيات ٢٢٤ -٢٢٧.

في كل ما يتعلق بالشعر والشعراء ورفع اللبس بينهم وبين اختصاصات أخرى كالسحر والنبوة والكهانة. . . فالشعر بعد الفرز القرآني يبقى شعرا كما حدّدته آية الشعراء من سورة الشعراء آية ٢٢٤ -٢٢٧ .

ومن هنا يمكن أن أجزم ان النظرة الإسلامية للشعر لم تكن إلزامية ولا مؤطرة، بل كانت تعكس حقيقة لم تر ضرورة إلى تغييرها. لأنه ربما وجدت الشعر الذي يعتبر من مكارم أخلاق العرب قد بلغ درجة **التمام أو أوشك**؛ ومن هنا كان الإقرار بوجوب احتفاظ الشعر بالحقيقة الفنية بدل الحقيقة المجرّدة التي تلهث وراء رصد الواقع بواسطة المحاكاة، وهو مطلب رفضته النظرة الإسلامية الشمولية المنزّع، والتي تبيح للفنان أن يلتزم في فنه بالوازع الفني بدل غيره من المؤثرات الأخرى حتى ولو كانت عقيدة.

إنها نظرة من أقدر النظرات المستوعبة بجدارة نادرة لماهية الفنون وحُسن توجيهها الأمثل حسب طبيعتها الملوكية -وقد تجلى هذا التوجيه الحكيم فيما يتعلق بكيفية تصور فنون اسلامية تناهض المحاكاة وتتسم بالتعبير عن المشاعر والعواطف الإنسانية من خلال الكلمات والرموز، والتي تأتي الألوان والأشكال فيها لنقل ماهية الأشياء التي لايمكن ايصالها بما دون التجريد.

فالفنون الإسلامية في انطلاقتها القصوى من خلال هذا التوجيه، الذي سبق وأن شرحناه، باتت ترصد في تجلياتها بما يُسمى بمبدأ الإستحالة، أو رصد لحظة جمالية نموذجية تستهدف الإختراق إلى الداخل واستنطاق ما

(٤٢) انظر تفاصيل أكثر في الكتاب القيم: جماليات الفن الإسلامي، الكسندر بابادو بولُو الذي يقع في ستة مجلدات ويحتوي على ١٩٥٠ صفحة تحتوي على ٨٨١ لوحة و٢٧٠ شكلا بيانيا حصلت هذه الدراسة على جائزة معهد فرنسا جائزة دانيال بوفري. ونشرت عام ١٩٧٢ بجامعة ليل فرنسا.

هو جوهري وتجسيد روح المعاني لا دلالاتها الخارجية(٤٢). فيروى أن ابن عباس رضي الله عنه أشار على أحد المصورين بقطع رؤوس الحيوانات وجعلها تشبه الرموز أكثر من الحقائق. وهي عملية لامحالة، تبيح للفنان استجادة الكذب الفني، فالفن يجب أن يتحدث بدلا عن الطبيعة. وخير ما أختم به هذا البحث هو وقفة مع الأستاذ القدير غازي عبد الرحمن القصيبي وهو يتحدث في مدخل كتابه **«من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون...»؟** عن آية الشعراء وما يدور من حولها من غمزٍ ولمز من قبل الشعراء أنفسهم ليجمعوا في النهاية على أن عبارة **«يقولون ما لايفعلون»** هي أنه يحق للشعراء دون غيرهم من البشر أن يكذبوا، يقول الأستاذ غازي: **«ولا اعتراض لديّ على مثل هذا التفاهم إن وُجد»**(٤٣). أما إعتراضه الذي بقي معلقا، رغم صيغة عنوان كتابه الإستفهامية، فهو عدم وُجُود ما يُبيح الكذب في القرآن الكريم، ونحن نوافقهُ على هذا. لكن الكذب المقصود في الشعر والفنون عامة هو رفض المحاكاة وعدم التقيد بها ولعلّه المقصود بإباحة التقول للشعراء فيما يمكن اعتباره الكذب المجازي والله ورسوله أعلم.

مصادر ومراجع البحث حسب ظهورها

١- القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**. تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي. ١٩٦٦.

---

(٤٣) غازي عبد الرحمان القصيبي: **من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون؟**... ص.٧.

٢- أبو الفرج الأصفهاني: **الأغاني** . . . دار الثقافة. بيروت. ١٩٨١. ط٥.

٣- سليمان الشطي: **الإسلام والإبداع الشعري**. مجلة عالم الفكر الكويتية. المجلد ١٤. العدد٤. يناير، فبراير، مارس ١٩٨٥.

٤- ابن سلام الجمحي: **طبقات فحول الشعراء**. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة.

٥- غازي عبد الرحمان القصيبي: **من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون؟**. دار الساقي. لندن. الطبعة الثانية. ١٩٩٤.

٦- ابن رشيق: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**. تحقيق محي الدين عبد الحميد. بيروت. ط٤. ١٩٧٢.

٧- عبد العزيز جسوس: **نقد الشعر عند العرب في الطور الشفوي**. مراكش. ط١، ١٩٩٥.

٨- ابن عبد ربه الأندلسي: **العقد الفريد**. تحقيق محمد سعيد العريان. دار الفكر.

٩- أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي: **حلية المحاضرة في صناعة الشعر**. تحقيق د. جعفر الكتاني. دار الرشيد. بغداد ١٩٧٩.

١٠- رُومان ياكبسون: **قضايا الشعرية**. ترجمة محمد الولي ومبارك جنُوز. دار توبقال. الدار البيضاء. المغرب ١٩٨٨.

١١- المزرباني: **الموشح**. تحقيق علي محمد البجاوي. دار نهضة. مصر ١٩٦٥.

١٢- د. محمد نبيه حجاب: **الراعي النميري عبيد بن حُصَين. شاعربني نُمير. عصره. حياته. شعره**. مكتبة نهضة مصر. ١٩٦٣.

١٣- ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ١٩٧٧.

١٤- ابن هشام الأنصاري: **مغني اللبيب عن كُتب الأعاريب**. تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. راجعه سعيد الأفغاني. دار الفكر. ط٢. ١٩٦٩.

١٥- الكسندر بابادو بولو: **جماليات الفن الإسلامي**. جامعة ليل فرنسا. ١٩٧٢.

* * *

ابــــداع

شعــــر

تســاؤلات...
على هامش السيرة العربية

اسـعد الديـري

أحتمي بانتمائي إلى العشق
أزرع فوق جبال التحدي
زهور التمرد...

والرفض.../
أعلن بدء انتحار الفراشات
والأغنيات.../

(*) أسعد الديري: شاعر من سورية، عضو اتحاد الصحفيين، من دواوينه: «مكابدات في ليل الغربـــة»

وبدء انطفاء المنارات
وسط البحار . . . /

ويدء اغتيال المطر

وأعجب . . .
كيف ارتمى الخوف في القلب
كيف استفاق الجفاف . . . /
وكيف انحنى النهر
واستعذب البرعم الصمت

رغم جنون الشجر

هو الموت خاتمة الدرب
والوصل خاتمة الحب . . .
حين الجراح تئن . . .
وتهمي الدماء - كما السيل
فوق الرصيف . . .
وفوق الرغيف . . .

وبين شغاف القمر

لماذا إذن . . .
كلما جاءنا موسم القحط
نرفع راياتنا عالياً

ثم نطلب تأشيرة للسفر

ونمضي . . .
لنوقد شمعة أحلامنا
ثم نلبس ثوب الحداد
لأنا بذات زمان

وذات مكان
صعدنا إلى قمة المجد
ثم هبطنا . . .
هبطنا . . .
إلى أسفل الرعب . . .
والقهر . . .
والإبتذال . . .
وقاع الضجر . . . !!

* * *

ويمضي الزمان . . .
وئيداً . . . وئيداً . . .
يؤرقنا الموت فيه
يحطمنا اليأس فيه
وراجمات الغيب
تقذفنا نحو هاوية الخوف
للخوف فينا طقوس تشتتنا
في البلاد
نصير ضحايا التمزق حيناً
وحيناً ضحايا العناد

* * *

ويمضي الزمان . . .
وتكبر فينا المآسي
وتكبر فينا الخرافة
نحاول – رغم التعدد، رغم التفتت –

أن نستعيد عهود الوصال

عهود النظافة

ولكن صوت الدماء

يردد مستنكراً: «يا حسافة»

* * *

أهذي البلاد . . . بلادي

أهذي الجبال . . . الهضاب

السهول . . . الوهاد

التي قد أرقنا الدماء عليها

ستذكر أنا عبرنا ضفاف المنايا إليها

لتبقى كما جبهة الوعد

عالية . . . عالية

وتذكر أنا نسجنا

لها ثوب مجد . . .

يقيها من الطعنة القاضية

تناست إذن . . . !! . .

ها هي الآن - إني أراها -

على حافة الذل

عارية . . . عارية

* * *

ونسأل عن كاهن الحي

عن عروة الورد

عن حنظلة

يجيء الجواب:

عيون الخليفة صاروا
وصاروا يضيقون بالأسئلة

* * *

إلى أن نمضي . . .
وهذي المدائن تحرق أبناءها
ثم تهرع نحو الحدود
وتصرخ : واعرباه . . .
ولكن صوت المغني
هناك بأقبية اللذة المستطابة
ينادي الخصور . . .
الصدور . . .
لتخلع عنها الرتابة
وتبدأ في حلبة الرقص
فن الجنون
على تمتمات الربابة

* * *

إلى أين نمضي
وهذي الطواويس
ترفع هاماتها غير آبهة
بالدمار
إلى أين نمضي . . .
وما عاد في الدرب
إلا الخراب . . . !!
وصوت يسائل :
من أين سوف يجيء النهار . . . ؟؟!!! . .

ابداع

أغنية رومانسية لبلادي العربية

محمد منذر لطفي

- ١ -

بلادي... وينسابُ في خاطري
من الزّهر... نبع السّنى والعبيرْ
وتُسكرني... وشوشاتُ النّسيم
وبوحُ هلالٍ... مُحبٍّ... غريرْ

(*) محمد منذر لطفي: شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، رئيس فرع اتحاد الكتاب العرب في حماه.

وليل . . . تَماوجَ فيه الضِّياءُ وهَمٌّ الظلامُ به أن يسير
مَضتْ تَستحم الكواكبُ فيه فَنجمٌ يرِفٌّ . . . ونَجْمٌ يَطيرْ
تُسلسل كأسَ الهوى للرياضِ وأشواقَها . . . للرُّبى والغَديرْ
لكِ اللهُ يا بلدَ المُرقصاتِ فكلٌّ جمالٌ لَدَيَّ . . . أثيرْ
زَرَعتُكِ في خفقاتِ الفؤادَ فكُنتِ . . . وكانَ هوايَ الكبيرْ

— ٢ —

تُرى . . هل رأيتَ الصَّباحَ الخضيلَ يُقبِّلُ «ودِيانَها» . . . والجبالْ . . ؟
وطيفَ النَّسيم النَّديِّ اللَّعوبِ تُسِرُّ لهُ الغيدُ كُلَّ الدلال . . !
تُوَشوِشني حالماتُ الوِرادِ وكم مرة حدثَتني الظِّلال . . !
وزنبقةُ الروضِ راحتْ تقصّ حكايةَ نهد . . . وخصرٍ . وشالْ
وفي موكب الشمس تَبدو الحياةُ كُنوزَ ضياءٍ . . . ودنيا جمالْ
وكانَ «ببابلَ سحرٌ حرامٌ فمن أينَ جئتِ بسحرٍ حلالْ» . . ؟
لكِ اللهُ يا بلدَ الفاتِناتِ فحُسنُكِ فوقَ الرؤى والخيالْ

— ٣ —

بلادي . . . ! وكيف أُصوِّرُ حُسْنَكِ . . . ؟ يا موسمَ الشعر والشاعرِ . . . !
تُرى كلَّ يومٍ يرودُ المغاني «نَيسانُ» في ركْبهِ السَّاحرِ . . . ؟
عشقتُ بِعيني حبيبي ضياءكِ ، والظلُّ في طيفه العابرِ

عشقتُ الجمالَ . . . وسرَّ الجمالِ فهمتُ . . . وكان الهوى آمري
عشقتُكِ قبلَ وجودِ الوجودِ وما لغَرامي من آخرٍ . . !
لتسقِ السماءُ مغاني الشَّذا ومهدَ السَّنى الغامرِ الآسرِ
ليَرْعَ الإلهُ ثَراكِ الحبيبَ فحبُّكِ - ما عشتُ - في خاطري

ابداع

قصة

صداد

عبد الإله حمزاوي

يمسك الحديد بأصابع مرتجفة، تجوس عيناه خلال أغصان الأشجار تريد أن تخترق الجدران الاسمنتية والنوافذ المغلقة لتعرف ما يحدث وراءها، القلق والاضطراب يسيطران عليه، والناس من حوله يعلو لغطهم وتزداد ضجتهم. بينما هو

(*) عبد الإله حمزاوي: أديب وقاص من سورية، له إسهامات قصصية عدة، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

مشغول عنهم يفكر بأولاده الصغار القاصرين الذين تركهم لوحدهم في البيت، ولا يدري ما سيحدث لأحدهم من الأخطار.

شمس الضحى التمّوزية تصهده بالعرق وليس من مظلة واقية، البوابة الكبيرة المغلقة يقف خلفها رجلان في غاية التهذيب، يردّان على أسئلة المستفسرين بكل لباقة، يخففان من وطأة القلق على الناس.

الشارع العريض بمسلكيه يموج بالحركة والناس في الجزيرة التي بين المسلكين جلسوا ينتظرون وهم يتجاذبون أطراف الحديث رجال ونساء من أحياء المدينة نفسها أو من القرى المجاورة، يتحدثون بأصوات مرتفعة عن همومهم الشخصية دون حرج يتصاعد من فوقهم دخان السجائر.

المستخدمات بثيابهن الرمادية يدخلن البناء ويخرجن باستمرار إلى باحة البناء.

صاحت إحدى المستخدمات من خلف الجدار

- أحمد السليمان... أحمد السليمان.

- نعم... ها... بشّرينا يا وردة.

- مبارك، ولد مثل الخروف.

- الله يبشرك بالخير. والحرمة طمنينا عنها.

- طيبة، الحمد لله مثل الفرس.

- انتظري يا وردة.

قام الرجل من مجلسه في الجزيرة وألقى بالسيجارة أرضاً بينما تعالت الزغاريد من أفواه النسوة.

اقترب من الجدار وبحركة استعراضية ناولها مئة ليرة.

- خذي بشارتك يا وردة، خلّي بالك منها ومن مولودها.

- بعيوني.

ومضت وهي تدس النقود في جيبها بفرح ظاهر...

وقبل أن تصعد الدرجات القليلة في مدخل البناء ناداها.

- وردة، يا وردة طمنينا عن سعاد الله يرضى عليك.

- تكرم. اصبر قليلاً.

حين كانت أحواله المادية ميسورة كان يضع زوجته تحت إشراف عبد القادر طبيب الأمراض النسائية منذ بداية الحمل حتى إذا حانت ولادتها أحضر الطبيب إلى البيت ليولدها وكان يناول الطبيب في كل مرة ألفي ليرة مع أنها كانت ولادات طبيعية ولا تحتاج لرعاية طبية.

لكن أحواله المادية بدأت تضيق بسبب الغلاء فاكتفى بعد الولادة الثالثة بالقابلة أم علاء التي كانت تقنع بخمسمئة ليرة ولوح صابون الغار.

ثلاث ولادات تمت على يدها بسلام.

كانت تخرج من الغرفة لتزف إليه البشرى وزغاريد الفرح تعم البيت.

هذه المرة خرجت القابلة أم علاء بوجه عابس على غير عادتها.

- صارلي معها أكثر من ثلاث ساعات، حاولت معها المستحيل، الولد مستعرض رأسه في خاصرتها. المرأة بحاجة إلى مشفى.

لم يتأخر في إحضارها إلى مشفى التوليد. وها هو الآن مصلوب على أسوار المشفى.

الشمس تكاد تذيب دماغه. وشفتاه جفتا من العطش.

النهار كاد ينتصف، يمر عليه الزمن ثقيلاً بطيئاً. أرهقه التنقل ما بين الجزيرة في وسط الشارع والرصيف المحاذي لسور المشفى. قال له عجوز يقف إلى جانبه:

- لو أن الحكومة حين بنت هذا المشفى أقامت صالة لانتظار الزوار لكان أفضل.

- مكان المشفى ضيق، ولا يتسع للمزيد.

ضحك العجوز مستعجباً وأردف قائلاً :

- حين بنوا هذا المشفى كانت الأراضي المحيطة بنا خالية، وهذه الأراضي نسميها «المطار» لأن طائرات الفرنساوي كانت تهبط فيها، نعم يا سيدي، من المشفى الوطني هناك في الغرب إلى كنيسة الأرمن في الجنوب وما بينهما قصر المحافظ وحديقة الرشيد والمجمع وثانوية الرشيد وحديقة الأطفال وشمالاً حتى نهاية الملعب البلدي. هذه كلها صارت البارحة. بعد السبعين.

سمع كل كلمة قالها العجوز لكنه لم يشأ أن يعلق على كلامه فباله مشغول ما بين الأطفال الستة القاصرين الذين بقوا في البيت وربما يخطر لهم العبث بالكهرباء والغاز، وما بين زوجته في المشفى والتي تفصله عنها بضعة أمتار ولا يعرف ماذا يحدث لها الآن.

وعادت به الذاكرة إلى أيام الخمسينات حين حضر إلى الرقة لأول مرة مع أسرته التي هاجرت من الريف، كان يومها في الثالث الابتدائي ولم يكن في الرقة إلا ابتدائية بلقيس للبنات وصار موقعها الآن حديقة خلف المتحف والمتحف كان السراي التي فيها مكتب القائمقام والدوائر الحكومية وابتدائية الرشيد للبنين وموقعها الآن عند الساعة ولا يزال بناؤها قائماً وبجانبها المستوصف القديم ولكن المدرسة الآن لم تعد مدرسة، والمستوصف لم يعد مستوصفاً.

أراد أن يتذكر تفاصيل كثيرة حدثت بعد السبعين «شق الشوارع وتزفيتها، الحدائق، والتفت إلى حديقة الأطفال، تمنى أن يعود طفلاً لينعم بالألعاب التي فيها، فقد عاش طفولته محروماً من الحدائق، والمدارس الآن أصبحت لا تعد. والمعامل، والسكة الحديدية، سد الفرات وسد البعث، الكهرباء والماء والهاتف التي دخلت كل بيت» . . .

- يا شباب، وسعوا قليلاً، ابعدوا عن الباب الله يرضى عليكم.

وفتح الباب الكبير لتخرج منه سيارة حديثة. سأل المستخدم من باب الفضول:

- من فضلك، سيارة من هذه؟
- هذه سيارة الدكتور عبد الرحمن.
بلّ ريقه من حنفية بجوار الجدار الخارجي.
- خلف الفدعوس.
صاحت إحدى الخادمات.
اقترب منها رجل بحذر.
- خيراً... أنا خلف الفدعوس.
- مبارك... الله رزقك ببنت مثل القمر.
- ولدت بنتاً. سأطلقها... أنا أقسمت لها إن ولدت بنتاً ما تقعد ببيتي.
- يا شيخ حرام عليك، هذه عطاء الله ويجب ألا تعترض على حكمه، المرأة المسكينة ما ذنبها؟
وتعالت أصوات في المحيط، أصوات مؤنبة ومستنكرة على هذا الجاهل.

بدأ تخريج الوالدات. كانت المستخدمة تحمل الوليد بيد وتقود بيدها الأخرى أمه التي تمشي معها بتثاقل وإعياء وهي تحمل وصفتها الطبية فتستقبل بزغاريد الفرح لا سيما إن كان المولود ذكراً.
- ياسين الخلف
- نعم
- زوجتك لن تخرج اليوم، أحضر لها هذه الوصفة مع قنينة عصير.
ما حدث لزوجته، يريد أن يعرف.
- يا أختي؟ زوجتي سعاد عندكم منذ الصباح وأنتم لا حس ولا خبر.
- نعم... نعم عرفتها... ولادتها متعسرة ربما تحتاج لقيصرية...
من الآن حتى الخامسة مساء إذا لم يسهّل الله عليها سيجرون لها العملية.
أكتب لنا رقم الهاتف. واذهب أنت إلى بيتك. وما يصير غير ما كتب الله.

- ونعم بالله . . . قيصرية بعد ست ولادات طبيعية!! طبعاً. قلت لها لا تجهدي نفسك لأن الإجهاد سيؤثر على الجنين أو على ولادتك. لكن لا فائدة امرأة عنيدة تعمل ما يخطر ببالها ولا تبالي بالعواقب.

تذكر بلوعة أمه التي ماتت في ولادة عسرة لأنه لم يكن وقتها في المدينة مستشفى، مع أن «الصرآرة» أم كثير أشهر صرارة قد بذلت ما بوسعها، لكن إرادة الله فوق كل إرادة.

كتب رقم الهاتف والاسم وعنوان المنزل وناولها ثم أخذ يجرجر رجليه المتثاقلتين نحو موقف الباص وهو يتمتم: «حسبنا الله ونعم الوكيل، الله يصلحك يا سعاد».

قبل أن يدخل البيت اشترى بعض الفلافل والخيار والبندورة ليسد رمق الأطفال الذين كانوا بانتظاره.

استقبله الأطفال بعشرات الأسئلة دفعة واحدة دون أن يتركوا له فرصة الرد على أي منها.

بعد أن تجاوزت عقارب الساعة الرابعة بقليل رن جرس الهاتف.

- هل هذا منزل. . . ؟

- نعم.

- زوجتك بحاجة لعملية عاجلة. احضر إلى المشفى فوراً.

تلفن إلى بيت أخيها وإلى بيت أخته وأحاطهم بالخبر. ثم توجه إلى المشفى قلقاً.

لا يملك من المال أكثر من ألف ليرة، وشهر تموز يلفظ أنفاس أسبوعه الأخير ببطء شديد.

حضر الطبيب وسأله:

- كم ولداً عندك؟

- عندي ستة أطفال ذكور وإناث.

- ما عمر أكبرهم؟

- أكبرهم فتاة في الحادية عشرة.

- أطفالك الله يحفظهم عددهم كاف وأعمارهم صغيرة ووضعك الصحي ليس على ما يرام وحالتك المادية ضعيفة، وما دمنا سنجري العملية أرى أن نقوم بشكل المبايض كي لا تحمل مستقبلاً. ما رأيك؟

- ماذا تقول؟ أعوذ بالله رزقي ورزقهم على الله، أشحذ أنا وإياهم، ولا أقدم على مثل هذا الفعل الخسيس.

- لكن. لماذا؟

- يا أخي بصراحة أنا أقسمت يميناً ما أوقف النسل حتى تتحرر فلسطين.

- تقصد أولادك هم الذين سيحررونها.

- نعم أولادي وأولادك. أم برأيك تتحرر من تلقاء نفسها، يا أخي الوطن لا يحميه إلا أصحابه.

عاد الطبيب مصعوقاً من الدهشة بينما ظل هو خارج سور المشفى منتظراً.

سمع خلفه أصواتاً، استدار فرأى أخته وأولادها قد حضروا لنجدته. ثم ما لبثت سيارة أخرى أن أحضرت بعض أفراد أسرة سعاد. شعر بالثقة وسطهم، لكنهم جميعاً يترقبون بقلق، تبادلوا عبارات قصيرة مقتضبة بأصوات خافتة.

لاحظته أخته فسألته:

- ما بك؟

- لا شيء، بالي مشغول بالأولاد، خائف عليهم.

- عد إليهم ونحن نقوم هنا بالواجب.

- أعوذ بالله، أترك زوجتي تحت العملية وأروح!! مستحيل. قصدي تروحين أنت.

وقبل أن يتم الحوار بينهما جاءت المستخدمة بوجهها المشرق لتقول له:

- مبارك، مبارك، ولد مثل خروف الربيع، سبحان الله الخالق.
قالت أخته (الحمد لله)، قالت زوجة أخيها:
- والأم؟
- الأم بخير، الآن يخيطون جرحها بعد ساعتين إن شاء الله تفيق من العملية.
قال هو:
- لماذا عذبتنا كل هذا العذاب يا صدّاد؟
ردّت أخته:
- من صدّاد هذا؟
- المولود الجديد.
- أبوك قال: إذا الله رزقك ولداً سمه جابراً.
اعترضت زوجة أخ سعاد قائلة:
- سعاد رأت في المنام أن اسمه أحمد.
- لا جابر ولا أحمد. سميته من شهرين ولن أغير اسمه.
- من شهرين.
- نعم من شهرين حين صورها الطبيب وقال لها سيعطيك الله ولداً.
- صدّاد اسم لا معنى له.
- بالعكس. صدّاد يعني يصد العدوان.
- كما تريد. أنت حر.
مضت ساعة... ساعتان لا يدري قبل أن تحضر المستخدمة الطفل وهي تقول:
- اعتنوا به، وبعد يومين أو ثلاثة تحضرونه إلى المشفى لترضعه أمه.
ناولها خمسين ليرة وقال:
- خذي بالك من سعاد الله يخليك.
- تكرم عيونك.

حملوا الطفل معهم وغادروا.

قال في نفسه: هذا المشفى إنجاز حكومي مهم، لقد وفر علي ما لا يقل عن عشرين ألف ليرة ومثلي كثير من الناس ممن لا يملك هذا المبلغ.

وانحنى على صداد يقبله بحنان، مطمئناً إلى أن راتبه التقاعدي في الشهر القادم سيكون مخصصاً كالعادة لمصاريف المعيشة وليس لسداد الديون.

* * *

ابــــداع

الوهـــم

ملك عـادل الدكــاك

عندما يطبق الليل على آخر الأفق المضيء، متجاوزاً أطراف وشاحه الأرجواني، تعلو نجوم السماء، ويتحرك نسيم الصيف، تلوح بعض أوراق النباتات الغضّة للحظة، ثم تهمد، تفوح عطور ورود الحديقة الصغيرة التي تفصل شارعنا، فيتراءى لي الضوء الشحيح القادم من ذلك المكان طفلاً يحبو من الضباب.

(*) ملك عادل الدكاك: أديبة وقاصة من سورية، تنشر في الدوريات المحلية والعالمية.

يحمل كرسيه، ويضعه أمام محلّه الجديد، أحاول أن أتيقن من أنّه أعدَّ قهوة المساء ليشربها مع صديقه الذي اعتاد السهر معه بعد وقت متأخر من الليل، ملبياً طلبات الزبائن ذوي الأهواء المسائية المختلفة.

هـا هو قادم إليه، يكثر من التفاتاته، تجوب عيناه المكان الفسيح الساكن، وتضرب أقدامه الأرض بإيقاع له شغب روحه، يحاكيها إيقاع قلبي ليشكلا موسيقا تناجي أسماعي مدة وجوده إلى أن يرحل متوارياً عن عيوني.

إنه هو بقامته، ومشيته، لكنّ الزوايا العاتمة تحجب عني تحركات يده التي يلقي التحية بها، كيف لا، هو، أنا متأكدة، لكنه ترك لحيته لتصبح أكثر طولاً وكثافة، لعله أكثر من الطعام حتى غدا أكثر جسامة، لكنه رياضي يهتم بجسده، لا يمكن أن يترك نفسه هكذا.

يجلس وظهره إليّ، كيف أتيقن من الأمر؟ قد يرحل بعد حين دون أن أعرف إن كان هو أم لا، يدخل المحلّ وفنجان القهوة بين يديه، يتحرك بين الطاولات، يتكلم، يضحك، يثرثر، يعب من قهوته ويرحل.

لم يكن يحبّ القهوة كثيراً، فلماذا إذن يأتي ليشربها في آخر الليل؟! هل غيّر عادته؟! أظنّه غيّر كل العادات التي ألفتها معه بعد أن قطع علاقته بي.

عندما يتحول الحب إلى كراهية، فإن المرء يسعى لقطع كل الوشائج التي كانت تربطه بمن يحبّ.

أيها المشاكس: ما الذي يجري لو أنك أطلتَ المكوث؟.. أترعتني يوما بالشجون فطفقت تركض في دمي... ماذا أقول لك؟!... كنت أملاً لا أنوي إضاعته، أعدت إلي تألق روحي بعد أن كنت ناقمة على الحب والمحبين.

كم مرة عاهدت نفسي قبل أن ألقاك ألاّ أحب، كم تهكمت وضحكت أمام اعترافاتهم بحبي، لكنك عندما دفعت بي للجلوس في

الركن ذاته الذي جمعنا يوماً، حملت قلبي لئلا يخرج من الضلوع، وراح طيفك يرسم أحلاماً، وابتسامات، ومواعيدَ، وآمالاً، ورحت أهدهد روحي لتنام قليلاً، أودعها السكينة، أذكّرها كيف انتهت مثل هذه اللحظات وما آلت إليه العهود، وكلمات الحب.

أرحل عن المكان بعد أن يتوارى الليل، وتشحب العتمة، أعوّل على الأيام القادمة.

ينبعث الضوء بعد منتصف الليل من تلك الزاوية، وينقطع الناس عن القدوم إلى المحلّ الجديد، إلا هو، يأتي، فتأتي معه اللحظات المجنونة التي قضيناها، خلوة المكان حنين، وظلّته اضطراب ودودٌ عهده قلبي.

تمر الأزهار وترحل، وما زال يرتاد هذا المكان، أجدّف في بحر الليل لأصل إليه، لكنّ مرساتي لا تطيعني فأعود أدراجي.

يضيّع الليل ملامحه، لكنني أراه يرنو إليّ، أظنّ أنّه أدرك وجودي، لن أنظر إليه، لن أوليه اهتماماً.

أيّها المشاكس: أخرجتني من الفراغ، ثم لا أدري كيف مجّدت بي الكآبة، أغويت روحي ثم لا أدري كيف دفعتني إلى مواقع الندم.

تصلني ضحكته، وهو يخرج من جيبه نقوداً، يرتفع الضحك وهو يناول صديقه ثمن المشروب، ويضحكان معاً.

ما الذي يضحكك؟ أتضحك لأنك كنت محور حياتي، أم لأنك جعلتني أبكي من دوخة الدوران؟!.

أين حقيبتك الصغيرة التي أودعت بها صورتي ونقودك، قلت لي يوماً:

سأضعها هنا، فكنتَ كلما أخرجتَ منها نقوداً تأمّلتها وابتسمتَ.

أألغيت كلّ ما يتعلق بي؟! أظنك تهشمني، لماذا لا تعيد إليّ أوراقي؟! أبعثرتها مثلما بعثرت حباً كاد يلتئم؟! أتركتها للريح تحملها كما يترك الصيف أوراقه راحلاً يخطفها الخريف؟!

أرميتها مثلما رميتني عند حافة الزمن أنشد العودة؟!

كيف ترحل وأنا أخاطبك؟! . . . تمهل ما زال لديّ الكثير . . . تمهل . . .

يعلو صياح الديك . . . أتذكر شهرزاد أسيرة الحكاية والليالي الكليلة توقظني من غفلة التحديق والتأمل .

لأرحل عن المكان، لم يعد لديّ رغبة في رؤيته، لقد جعلني أجترّ أحزاني، تتعبني التفاصيل وترهقني الذكرى.

على أن الضوء ما زال ينبعث كل يوم بعد منتصف الليل من تلك الزاوية، لا يمكن الخلود إلى النوم وهو يتمطّى على جفوني، أقرر الزحف إليه بعتمة الليل بعد صراع موزع بين إقدام وإحجام .

إنه هناك، يبدو أنيقاً، لم يرتد مرة بدلة رسمية عندما كنت ألتقيه، كان بنطال الجينز وسترة الجلد يفوحان بعطر رجولته، المكان هو، وكل شيء سواه رمادي باهت، كل شيء بعيد.

لعله كان على موعد مع إحدى جواريه، فآثر أن يكون أكثر أناقة، يهمس في أذنها كلمات الحب، ملوناً ألفاظه، ممتطياً مفرداته صهوةً للوصول، معلناً حياده عن عالم العزلة والفراغ .

أسبحت في بحر عينيها أم أنك جنّحت مع رنين ضحكاتها؟!

أتركت العنان لذكائك أم حوّرت طبيعتك، فغدوت وديعاً مطيعاً؟! .

أيّها المشاكس: اقترب قليلاً لنتعاتب، أصغ إليّ؟! . . . لشيء ما أرغب بالعودة إليك، فدعني أرسم ذاتي لوحة في عينيك، أتجذّر في مقلتيك، ما زال في قلبي عهد منك، وفي دمي رعشة من يديك.

يقف كمن تهيأ يريد العودة، لقد أرهقه المكوث، يتحرك في المكان متململاً، يختفي جزء من النور، ألملم نفسي عن الشرفة، أمدّ إليها يدي كأعمى يتبصر طريقه، وعيوني معلقة به، هائمة فيه، بعد حين سيتوارى، سأكف عن عادة السهر أمامه على الشرفة، يلوح لصديقه كعادته، كأنه غيّر

وجهة رحيله، كأنّه يتجه نحوي، أينظر إليّ؟! أيقترب مني؟! أيريد التحدث معي؟!...

خطواته وئيدة، وقلبي يهرول في المكان لا يطيق انتظاراً، يقترب ويقترب إنّه هو بشخصه وحركاته.

يشقّ نور شرفتي عتمة المكان، فيضيء ملامح وجهه، تلح روحي على الاقتراب... تحملني شرفة بيتي إليه، تدنيني منه، أصل سور الشرفة، تلتقيه عيوني، أدقق بملامحه، يقترب، يبلغ دمي، يتجاوز جسدي.

أقترب، يضيق المكان... أمعن النظر فيه، لمَ تغيرت ملامحه؟ أقترب أكثر... أيعقل هذا؟!... إنه مختلف!... ليس هو... لم يعد هو!... لم يكن هو أبداً...

ولن يكون.

* * *

الإبحار في أعماق التاريخ العربي

ذو القرنين وسد الصين

عبد الفتاح قلعه جي

أخبار ذي القرنين في الشعر العربي:

في التاريخ قضايا كانت مثار الجدل والبحث لدى المؤرخين القدماء، ثم تركها البحث المعاصر جانباً في انتظار ظهور وثائق تاريخية أو آثارية تؤكدها، وكثير مما كان يُعَدُّ من الأساطير ثبتت

(*) عبد الفتاح قلعه جي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي، آخر أعماله: «ليال مسرحية».

حقيقته التاريخية من خلال المعلومات المستقاة من الرُّقُم الأثرية كقصة الطوفان التي أشارت إليها ملحمة جلجامش. وإذا كانت هذه الملحمة وغيرها من الملاحم ديوان الماضي البعيد ورموز الحضارة والتاريخ القديم لهذه المنطقة فقد كان الشعرُ ديوان العرب وفيه رموز تاريخهم وأبطالهم وأيامهم وحضارتهم، وفي الشعر العربي القديم اشارات إلى ملك عربي حميري قام بفتوحات واسعة حتى بسط سلطانه على العالم، هو الملك الصَّعب ذو القرنين، يقول النعمان بن الأسود الحميري:

إذا جاوَزْتَ مِن شَرَفاتِ جَوٍّ   وسِرتَ بأيْكِ يَرْقَةِ رَحرحانِ
وجاوَزْتَ العقيقَ بأرضِ هندٍ   إلى الصوبات والنخل الدواني
هناك الصعبُ ذو القرنين ثاوٍ   ببطنِ تنوفةِ الحنوين عاني

وممن ذكره في شعره الربيعُ بنُ ضُبَيْع، قال يخاطب بني عبس:

ألم تعلموا ماحاولَ الصعبُ مُدَّةً   وماصبَّح الساعـي وآل رَزَاحِ
فعل بَعْدَ ذي القرنين مُلكٌ مخلَّد   وهل بعدَ ذي الملكين يومُ فلاحِ

وذكره تُبَّع الحميري في شعره قائلاً:

قد كان ذو القرنين قبلي مُسْلماً   مَلَكاً تَدين له الملوكُ وتُحْشَدُ
من بَعْدِه بلقيس كانت عمتي   ملكتهم حتى أتاها الهُدْهدُ

وفي كتاب التيجان في الكلام على ذي القرنين شعر كثير، كما يذكر أن رجلاً سمع قس بن ساعدة الإيادي يقول: «أين الصعبُ ذو القرنين، جَمَعَ الثقلين، وأداخَ الخافقَين وعمرَّ ألفين، ولم تكنِ الدنيا عندهُ إلا كلحظة عين».

كما وقع ذكر ذي القرنين في شعر امرىء القيس وأوس بن حجر وطرفة بن العبد وغيرهم.

فمن هو ذلك الملك العربي المسمى بذي القرنين؟

هذا السؤال تصدّى للإجابة عليه مؤرخو العرب القدماء، غير أن التحقيق في أمره وذكر أخباره لم يُفرد في كتاب إلا على يد المؤرخ الحلبي

العلامة محمد راغب الطباخ وعنوان كتابه (ذو القرنين وسد الصين) ويقع الكتاب في اثنتين ومئة صفحة طبع عام ١٩٤٠ في الطبعة العلمية العصرية بحلب عام ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م. والطباخ صاحب مجموعة من المؤلفات أهمها «إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء» في سبعة مجلدات، و«الروضيات» وهو جمع وتوثيق لشعر الصنوبري شاعر سيف الدولة. و«الأنوار الجلية في مختصر الاثبات الحلبية»، وشعر الأديب عمر بن حبيب الحلبي من أعيان القرن الثامن عشر، وترجمة المؤرخ كمال الدين بن العديم. وله كتب مطبوعة أخرى ومخطوطة.

منهج الطباخ في التوثيق والتأليف

في كتابه ذو القرنين وسد الصين ينطلق الطباخ في منهجه التاريخي من مرتكزات اسلامية وعربية، فهو لا يريد أن يخلع عبارة المؤرخ الإسلامي العربي بالرغم من أنه يحاول الإستفادة من المؤرخين الغربيين بما يدعم وجهة نظره، وسيشير البحث إلى أننا في ظل نظرية ثقافية عامة تخصنا سنجد أن الطباخ لم يكن مخطئاً في هذا الاتجاه، وأنّ جُهْدَه في البحث عن الحقيقة في هذا المجال لايمكن أن يُصَنَّفَ إلا من قبيل البحث العلمي وإن لم تؤكده الأحافير فاليمن مازالت بكراً في التنقيبات الأثرية. ذاكرين بالمناسبة أن توراة اليهود ظلت لآماد طويلة بنك المعلومات في التاريخ القديم لهذه المنطقة.

المصادر التي اعتمدها الطباخ في بحثه هي:

١- المصادر العربية وفيها ذكر لذي القرنين وسد الصين وبعض التفصيلات عن رحلة هذا الفاتح العربي، وتشمل: القرآن الكريم (سورة الكهف)، وكتب التفسير، وكتب الحديث، وكتب التاريخ، وكتب الجغرافيا والأدب ومانشر في المجلات.

٢- المصادر الأجنبية الانكليزية، وفيها ذكرٌ لسد الصين والأسرة الحاكمة الصينية التي أنشىء أو استكمل في عهدها السد، وتشمل: دائرة المعارف الانكليزية وكتابَ عجائب الماضي أو العالم القديم.

ومن الواضح أن هناك ثغرة بين نوعي مصادره لايكون فيها تقاطع في المعلومات حول إثبات وجود الملك الحميري الصعب ذي القرنين، والبناء الأول لسد الصين، وهذه الثغرة ليست خافية على الطباخ ولكنه من خلال إيراد كل مايمكن إيراده من كتب المؤرخين العرب القدماء عن موضوع البحث أراد أن يخاطب المؤرخ العربي ومن ينهج نهجه من العرب بخطاب المؤرخ العربي الذي يملك معلومات خاصة بالمنطقة لم يطلع عليها المؤرخ الغربي ومنهجاً في البحث التاريخي عربياً تأخذ فيه الآثار الشفوية والكتابية والمقدسة دورها إلى أن تؤيدها المعطيات الأركيولوجية التي عادةً ماتأتي متأخرة. يقول الطباخ في المقدمة: «هذه تحريرات فائقة تكشف النقاب عن ذي القرنين المذكور في كتاب الله تعالى وبنائه لذلك السد العظيم ومكان وجوده، وبيان أمة يأجوج ومأجوج وأحوالهم وماكان منهم في سالف العصور وماسيكون منهم في مستقبل الزمان، أرجو أن تزول كل شبهة علقت في بعض أفكار المؤرخين من العرب والغربيين ويرتفع بها الشك والريب عن كل ذي قلب وعين».

بيد أن الطباخ يتناول مادته التاريخية في هذا الكتاب على ثلاثة مستويات متداخلة:

الأول: تناول المؤرخ المعاصر والمحقق، ويظهر ذلك في مقابلاته للروايات المتعددة وتحليله لها واستنباطه واعتماده على النصوص الشعرية والقرآنية والحديثية والمأثورات الشفوية السيروية كمصادر لتاريخ في غاية الغموض والقدم.

الثاني: تناول رَجُل الحديث، وهو استاذ مصطلح الحديث في المدرسة الخسروية، في تعامله مع السند والمتن وعرضه للروايات المتقاربة أو المختلطة وإبداء رأيه فيها.

الثالث: تناول القصاصين وأهل السير كحديثه عن ركوب ذي القرنين البحر من الأندلس واكتشافه امريكا مطلقاً لخياله العنان بالرغم من استناده على بعض البحوث المعاصرة له.

والطباخ في كتابه يستعرض الروايات المختلفة عن ذي القرنين مورداً حجج أصحابها معلقاً عليها بالتحليل والنقد. مؤكداً أن ذكر ذي القرنين كان معروفاً قبل أن يورد القرآن الكريم قصته. وذلك أن اليهود وجهوا بوساطة النضر بن الحارث وعتبة بن أبي معيط ثلاثة أسئلة الى الرسول (ص): الأول في التاريخ الديني. عن أهل الكهف، والثاني فلسفي عن الروح والثالث في التاريخ عن ذي القرنين، وقد جاء الرد على السؤال الثالث بالآية الكريمة: «ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا. . إنا مكنّا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً فأتبع سببا».

ومانلاحظه من مناخات هذا الحوار أن اليهود في الجزيرة العربية كانوا يستأثرون بمعرفة التاريخ العام ويحتكرون هذه المعرفة بينما كان العرب يهتمون بمعرفة أيامهم، وكانت معرفتهم التاريخية مشوبة في كثير من الأحيان بالأسطورة كاعتقادهم بأن تدمر هي من بناء الجن كقول النابغة الذبياني:

وَخَيِّسِ الجن إني قد أذنت لهم ... يبنون تدمر بالصفّاح والعمد

ولهذا فإن دقة الإجابة على هذه الأسئلة، وهي بعض ماحفظ لنا من تلك الحوارات، كانت إيذاناً لليهود بانتقال المعرفة التامة من أيديهم إلى أيدي العرب المسلمين.

تحقيق المؤرخين في شخصيتين تاريخيتين

يؤكد الطباخ أن ذا القرنين هو غير الاسكندر بن فيلبوس اليوناني هازم الفرس وملكهم دارا. ويورد في ذلك أقوال المؤرخين كالفخر الرازي، وأبي الفداء والمقريزي وأبي الريحان الهروي، ووهب بن منبه اليماني صاحب الاخبار (ت: ١١٤هـ).

يقول أبو الفداء في تاريخه في الكلام عن الاسكندر ج١، ص٤٥: «وقد قيل عنه إنه انصرف من المشرق إلى جهة الشمال وبنى السد على يأجوج ومأجوج. والصحيح أن الاسكندر المذكور لم يكن منه ذلك. بل ذو القرنين

وهو ملك على زمن ابراهيم الخليل وكذلك استفاض عن ألسنة الناس أن لقب الاسكندر المذكور ذو القرنين وهو أيضاً غلط فإن لفظة ذو لفظة عربية محضة، وذو القرنين من ألقاب العرب ملوك اليمن وكان منهم: ذو جدن وذو الكلاع وذو نواس وذو شناتر وذو القرنين. الصعب بن رائش واسم الرائش الحارث بن ذي سدد بن عاد بن الماطاط بن سبأ وهو الملك الذي مكّن الله له في الأرض وعظم ملكه وبنى السد» والعلامة المقريزي في الخطط الجزء الأول ص ٢٤٧ يذكر أن اسم ذي القرنين هو الصعب بن ذي مراثد بن الحارث وأنه ملك من ملوك حميْر وهم العرب العاربة، وكان تبعاً متوجاً ولما ولي الملك تجبر ثم جنح إلى العدل واجتمع بالخضر وجعله وزيره، ويذكر ابن جرير الطبري في تاريخه قصة الخضر ويقول: «وكان الخضر في أيام افريدون الملك بن الضحاك في قول عامة أهل الكتاب الأول وقبل موسى بن عمران(ع) وقيل أنه كان على مقدمة ذي القرنين الأكبر الذي كان على أيام ابراهيم الخليل(ص) والهمداني في كتاب الأنساب يذكر أن اسمه الهميسع ويكنى أبا الصعب ويذكر وهب في التيجان أن ابراهيم الخليل تحاكم الى ذي القرنين في شيء فحكم له، ويورد حديثاً فحواه أن عبد الله بن عباس سئل عن ذي القرنين فقال هو من حمير وهو الصعب بن ذي مراثد الذي مكن الله له في الأرض. الرواة والمؤرخون العرب إذن يتفقون على التفريق بين ذي القرنين الحميري الذي ملك الأرض وبنى سد الصين واسمه الصعب بن ذي مراثد وبين الاسكندر المقدوني (اليوناني) بن فيليبوس وكان معلمه أرسطو.

وابن هشام صاحب السيرة يجعل الملكين: الحميري واليوناني واحداً وقد أنكر عليه ذلك الحافظ أبو القاسم السهلي، غير أن ابن هشام يذكر في موضوع آخر أن اسم ذي القرنين هو الصعب بن ذي مراثد وأنه كان أول التبابعة ويقول وهب بن منبه إن كعب الأحبار سئل عن ذي القرنين فقال الصحيح عندنا من علوم أحبارنا وأسلافنا أنه من حمير وأنه الصعب بن ذي مراثد، وأن الاسكندر رجل من بني يونان بن عيص بن يعقوب بن اسحاق

بن ابراهيم الخليل . وفي كتاب الاكليل في أنساب ملوك حمير وأيام ملوكها للحسن بن أحمد الهمداني أبيات لامرىء القيس بن حجر يقول فيها عن الملك الحميري ذي القرنين :

همام طحطح الآفاق وحياً ... وقاد إلى مشارقها الرعالا
وسدَّ بحيث ترقى الشمس سداً ... ليأجوج ومأجوج الجبالا

وفي الإصابة لابن حجر أن ذا منادح وذا دجن وذا مهدم قدموا على النبي (ص) فقال لهم انتسبوا فقال ذو مهدم :

على عهد ذي القرنين كانت سيوفنا
صوارم يفلقن الحديد المذكرا

وقد ذكر أوس بن حجر الملك الصعب في قوله :

وتجري الليالي بانتقاص وفرقة ... وأن سبيل الصعب لاشك يُسْلَك

كما ذكره طرفة بن العبد في قوله :

إذا الصعب ذو القرنين أزجى لواءه ... إلى ملك ساسان فقامت نوادبه
يسير بوجه الحتف والعيش جمعه ... وتمضي على وجه البلاد كتائبه

قد يستغرب المرء أن يقوم ملك عربي من حمير بهذه الفتوحات ويسيطر على بلاد فارس وماوراءها . غير أن الآثار التاريخية والأسطورية الفارسية تشير إلى مثل هذا ، فالمنظومة الفارسية الشاهنامه للفردوسي تشير إلى ملك عربي لقبه الضحاك واسمه بيوراسب بن مرداس خلف جمشيد صاحب عيد النيروز في الحكم ، تقول : «انشق ملوك الفرس عن طاعة ملكهم الأكبر جمشيد واستبدوا في الرأي والملك واجتمعوا إلى الضحاك ابن ملك العرب ليخلصهم من جمشيد فنصب نفسه ملكاً عليهم وقصد جمشيد الذي هرب الى أرض الهند فلحقه وقتله بالمنشار بعد حكم دام سبعمئة سنة ثم طغا الضحاك وتجبر وظلم فثار عليه أفريدون واستلم الحكم وقام بفتوحات واسعة ، ويروي الفردوسي أن العرافين تنبؤوا للضحاك بولادة طفل اسمه أفريدون يأخذ منه الملك فأمر بطلبه ليقتله ، وكان الزيدون ملكاً

عادلاً وحكمه خيراً، وذكرنا ذلك لأن بعضهم يرى أن ذا القرنين الذي كان على عهد ابراهيم الخليل هو أفريدون.

كما يروي ياقوت الحموي في حديثه عن سمرقند أن الملك اليمني شمَّر بن أفريقش سار في خمسمئة ألف رجل وخرب سمرقند وأوغل في بلاد الصين فمات عطشاً إلى أن ملك حفيده تبع الأقرن بن أبي مالك فخرج لثأر جده وأعاد بناء سمرقند وبنى التيبت، وفي ذلك يقول دعبل الخزاعي:

وهم كتبوا الكتاب بباب مرو ... وباب الصين كانوا الكاتبينا
وهـم سموا قديمـاً سمرقنـداً ... وهم غرسـوا هنـاك التبتينـا

مسيرة الفاتح الحميري

يتحدث المؤرخ العلامة محمد راغب الطباخ في كتابه «ذو القرنين» في الفصل الثاني عن مسيرة ذي القرنين إلى المغرب الأقصى فاتحاً بلاد الحبشة والسودان وشمال افريقيا وجزيرة الأندلس، وإنه اجتاز المحيط الأطلسي إلى جزائر البحر ويرجح أنها امريكا، ويذكر الطباخ مقالة للأب انستانس الكرملي في مجلة المقتطف تحت عنوان «عرف العرب أمريكا قبل أن يعرفها أبناء الغرب» وفي هذا المقال يؤكد الكرملي اعتماداً على مانقله أبو التاريخ هيرودوتس بأن العرب القحطانيين كانوا يترددون على جزر القصدير (بريطانيا) وأنهم كانوا بارعين في الهندسة والملاحة كما يذكر الكرملي بأن المؤرخين المعاصرين يؤكدون أن العرب عرفوا تيار الخليج وركبوه (الاتلانتي) وكان ابن خلدون يسميه المحيط اللبلابي وينشأ من خليج المكسيك ويسير إلى سواحل ايرلندا.

في الفصل الثالث من الكتاب يتحدث المؤرخ الطباخ عن زحف الملك الحميري الصعب بن الحارث (ذي القرنين) الى الشرق الأقصى مجتازاً بلاد فارس والخزر وتركستان الشمالية والشرقية فغربي الصين وأوغل في شمالي الصين حتى بلغ جزائرها ثم رجع ليبني سد الصين ويمنع هجوم قبائل يأجوج ومأجوج على جنوبي الصين، ومازال الصينيون يجددون في بناء هذا السد ويدعمونه ويوسعونه بعد العمارة الحميرية الأولى.

وفي الكتاب الذي كتبه أبو دلف مسعر بن مهلهل عن سياحته في بلاد الصين يذكر أنه التقى عند سور الصين في مكان يدعى القليب بقوم عرب ممن تخلفوا عن تبع (ذو القرنين) لما غزا بلاد الصين يتكلمون العربية القديمة (الحميرية) ويكتبون بالقلم الحميري، يعبدون الأصنام وملكهم يهادي ملك الصين.

ونضيف الى هذا الخبر ماذكره ول ديورانت في قصة الحضارة من أن أبواب السد الضخمة مبنية على الطراز الآشوري.

ويذكر في حديثه عن السد وتاريخ الصين أن «ش هو نغ دي» كان ابناً غير شرعي للملكة تشين احدى الولايات الغربية من الوزير النبيل «لو»، وقد جلس على كرسي الإمارة في الثانية عشرة من عمره، وفي الخامسة والعشرين بدأ يوحد البلاد بقوة السيف ومابين عامي ٢٣٠- ٢٢١ ق.م استطاع ضم دويلات: هان، جو، ديه، تش، دين، تش ويلقبه بـ «بسمارك الصين»، ثم وضع دستوراً للبلاد وتوجه الى التنظيم الاداري ودعم الحكم المركزي والقضاء على قوة امراء الاقطاع. وكان كما يصفه المؤرخون الصينيون» رجلاً كبير الأنف، واسع العينين، ذا صدر كصدر الطائر الجارح، وصوت أشبه بصوت ابن آوى، لايفعل الخير، له قلب كقلب النمر أو الذئب» وأول عمل قام به بعد التوحيد أن حمى بلاده من الهمج البرابرة المجاورين لحدودها الشمالية، فأتم الأسوار التي كانت مقامة من قبل عند حدودها، ووصلها كلها بعضها ببعض فتم بناء السور بطول ١٥٠٠ ميل تتخلله أبوابٌ ضخمة على النمط الآشوري، واحتاج تشييده إلى عشر سنوات وعدد لايحصى من الخلق، يقول عنه الصينيون: «إنه أهلك جيلاً من الناس وأنقذ كثيراً من الأجيال».

على أنه لم يصد الهمج عن الصين كما تبين فيما بعد وإنما عطل هجومهم عليها وقلل حدته، وحال بين قبائل الهون وبين إغارتهم على الصين زمناً ما فاتجهوا غرباً نحو أوربا واجتاحوا إيطاليا حتى سقطت روما في أيديهم.

والطباخ يضع في اعتباراته هذه الحقائق التاريخية . واستكمالاً لموجزات الأقوال والآراء في السد يورد ماجاء في دائرة المعارف الانكليزية تحت عنوان سد الصين الكبير ، وماجاء في كتاب عجائب الماضي بالانكليزية عن السد لـ «دن هد لند دفيس» و «لا ثورت» استاذ التاريخ الشرقي في جامعة بيل .

وبعد مقارنة آراء المؤرخين الغربيين بآراء المؤرخين العرب يستخلص مايلي :

١- لاعلاقة للاسكندر المكدوني بالسد فقد بني قبله بالتأكيد ثم تشعث .

٢- ان شي هوانغ دي الذي ارتقى عرش الصين عام ٢٤٦ ق . م أتم بناء السد وعمل على تعزيزه وتقويته ، وهذا يعني أنه كان موجوداً من قبل .

٣- وبما أن المصادر التاريخية والأدبية وحدها التي تشير الى البناء الأول للسد فإن الطباخ يعتمدها ويقول : «الباني الأول هو لاريب ذو القرنين الملك المؤمن العربي الذي ذكره القرآن العظيم ، والبناء الثاني هو تتميم وترميم ، والتعليل بقوله لصد برابرة الشمال» «أي المؤمنين» يوافق ماجاء في القرآن الكريم عن قوم يأجوج ومأجوج .

في القرآن الكريم – سورة الكهف – تفصيلات هامة عن بناء السد ، يقول تعالى : «ثم أتبع سببا* حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوماً لايكادون يفقهون قولا* قالوا ياذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سدا* قال مامكنني فيه ربي خير فأعينوني بقوة ثم أجعل بينكم وبينهم ردما* آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال آتوني افرغ عليه قطرا* فما استطاعو أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا» .

إن جملة الآيات التي تحدثت عن ذي القرنين تدل على مدى التقدم الحضاري الذي بلغه العرب ، اليمينون بالنسبة لباقي شعوب العالم ، ففي

المشرق الأقصى - جنوباً- يلتقي ذو القرنين بشعوب لاتعرف بناء البيوت «حتى إذا بلغ مطلع الشمس وَجَدها تطلع على قوم لـم نجعل لهم من دونها ستراً»، وفي الصين وجد قوماً «لايكادون يفقهون قولا».

الأمر الثاني الذي تفيده هذه الآيات هو أن السد بُني بأيدٍ صينية، وبطلب من ملك الصين، وبعقلية معمارية عربية «فأعينوني بقوة ثم اجعل بينكم وبينهم ردماً . . الخ الآية» وهو ماتؤكده آثارياً الطرز المعمارية الآشورية القائمة الآن لأبواب السد. وبتعبير آخر الطرز المعمارية لمنطقة الشرق الأوسط.

روايات المؤرخين العرب عن صفة السد وبنائه لاتتجاوز التفسيرات اللغوية وبعض الشروح البسيطة لهذه الآيات، أما ماذكر من تفصيلات كالذي أورده الثعلبي في تاريخ الأنبياء المسمى عرائس المجالس فيعتمد على ماذكره أهلُ السيَر. وكان نزول آية ذي القرنين مدعاةً الى التحقيق في أمر وجود السد والاطمئنان على سلامته خوفاً من غزو يقدم من الشرق. يروي ابن جرير الطبري أن رجلاً قال: «يارسول الله قد رأيت سد يأجوج ومأجوج، قال: انعته لي قال: كالبُرْدِ المُحبَّر طريقة سوداء وطريقة حمراء، قال: قد رأيته».

ويروي صاحب معجم البلدان أنه كان من قواد عمر بن الخطاب عبد الرحمن بن ربيعة فتح مدينة باب الأبواب على بحر الخزر، وكان عنده شهريزار فأقبل عليهما رجل عليه شحوبة فقال شهريزار إنه قد أنفذ هذا الرجل منذ سنين نحو السد لينظر ماحاله وبعث معه رسائل الى الملوك لتسهيل مهمته حتى وصل الصين فاطمأن على حال السد وعاد، وراح يصفه للأمير.

ويذكر ياقوت الحموي أيضاً أن الخليفة العباسي الواثق بالله رأى في المنام أن السد قد فتح وتدفقت منه قبائل يأجوج ومأجوج فشكّل بعثة قامت باستطلاع السد، وخبر البعثة محقق، وإن اختلفت الروايات في صفة السد.

إن الخوف من الخطر القادم من أقصى الشرق لم يكن يُفزع الصينيين الذين أقاموا السد فحسب وإنما كان مثار رعب للدولة الإسلامية أيضاً، وقد تحقق هذا فيما بعد حين تدفقت جحافل المغول بقيادة جنكيز خان ثم هولاكو، والتتار بقيادة تيمورلنك، ويرى أغلب المؤرخين والمفسرين العرب القدماء أن هذا الغزو هو ماعناه الرسول ص بقوله «ويل للعرب من شرق اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذا، وحلق بإصبعه الابهام والتي تليها».

وكانت القبائل المغولية تعيث فساداً في أرض الصين حتى أقيم السد، ثم استطاعت هذه القبائل في أواخر القرن السادس الهجري بقيادة جنكيز خان تخريب أجزاء منه وتدفقت نحو جنوبي الصين واتخذت بلدة كراكوردم الصينية عاصمة لها، ثم تدفقت نحو تركستان الشرقية، فالبلاد الاسلامية إلى أن سقطت بغداد والشام حتى كانت هزيمتهم المنكرة في عين جالوت.

خلاصة:

إن المؤرخين العرب لم يكن لديهم شك في وجود ذي القرنين وبنائه سور الصين وأنه عربي من حمير، وكان تُبعاً متوجاً، وان اسمه الصعب بن ذي مرائد، وقد كثر ذكره في أشعار العرب، وكانوا يعتبرونه قبل الإسلام حقيقة تاريخية، ولما سئل عنه الرسول «ص» نزلت الآيات في تأكيد وجوده وانجازه العمراني الكبير. والعلامة المقريزي في الخطط «ج١ ص٢٤٧» يذكر سلسلة نسبه: وأن جيوشه اجتازت أفريقيا حتى وصلت الى الأطلس، ثم ارتدت شرقاً حتى بلغت بلاد الصين، وفي رحلة العودة مرض ذو القرنين الملك الصعب في أرض العراق وتوفي ودفن في موضع يسمى «حنو قراقر» وفي ذلك يقول النعمان بن الأسود في رثائه:

بحنـــو قراقـــر أمـــس رهينـــا أخو الأيـام والدهـر الهجـان
لئن أمست وجوه الدهر سوءاً جلّين بـذلك للملك اليمانـي

لقد صحب الردى ألفين عاماً   ولاقاه الحمام على ثمان

في تاريخنا العربي وبخاصة الموغل في القدم صفحات لم تقرأ يمكن أن تكون مجال تحقيق وبحث واكتشاف شريطة أن نتقوى بأمور ثلاثة : منهج البحث العلمي المنبثق من نظرية في المعرفة خاصة بنا، والزاد المعرفي الذي تقدمه مصادرنا بالاضافة الى المصادر الأخرى، وارادة اكتشاف المجهول والبحث عما هو جديد في الحقائق، ولابد بعد هذا أن يضيف المؤرخ العربي شيئاً جديداً في علم التاريخ .

* * *

الجنس كونه عاملاً مؤثراً في تكوين المعايير المعنوية -الأخلاقية المتعلقة بالحرب والبيئة

تأليف: فيرجينيا هيلد
ترجمة: د.أحمد جابر أبو زايد

١- المقدمة:

كثيرة هي السمات التي تميِّزُ بنية المجتمع البشري. غير أن تصنيف المجتمع تبعاً لسمة الجنس، لم يجد حتى وقتنا هذا انعكاساً مناسباً في الدراسات الاجتماعية. أما هنا، فيعدُّ الجنس إحدى السمات الرئيسة، حيث تبحث هذه المقالة الصلة بين الجنس

(*) د. أحمد جابر أبو زايد: باحث من سورية، دكتوراه في الفلسفة استاذ الفلسفة في جامعة دمشق.

والمعايير المعنوية- الأخلاقية المتعلقة بالحرب والبيئة. بعد عرض المواقف الرئيسة، سنحاول تحليل مشكلات: الأمومة، السياسة، الأسلحة والفروق البيولوجية بين الجنسين، حيث أنها ومن وجهة نظرنا -تستطيع التأثير في تكوين المعايير الأخلاقية. إن الأبحاث السابقة والآراء التي قدّمتها المؤلفة لم تهتم اهتماماً جاداً بهذه المشكلات، لكنها تشير إلى توجيه الأبحاث القادمة. وعلى هذا، فالمقالة هذه تستند بدرجة ما إلى مجموعة أعمال سابقة.

٢- المواقف الرئيسة:

تحتل الفروق بين الجنسين في المجتمع البشري مكانة مهمّة وأساسية. أكثر من الفروق الطبقية أو العرقية (١٢ . ١٩). لذا، من الطبيعي أن يعدّ الجنس عاملاً مهماً ومؤثراً في تكوين المعايير المعنوية -الأخلاقية، ولاسيما تلك المعايير المتعلقة بالحرب والبيئة. وفي الواقع، إن ثقافة أمة ما تُعدُّ -بصورة فطرية- ثقافة ذكورية (٤- ١٢). ومن البداهة، أن الثقافة النسوية موجودة، ولكنها غير مرئية، حيث تشكل حالة مقهورة بالمقارنة مع الثقافة الذكورية.

من الناحية العملية، وفي المجتمعات البشرية جميعها، يلعب الرجال دور السيطرة. ومن المألوف أنهم ينظمون المجتمع تبعاً لمبدأ المنزلة (المقام)، ومن ثَمَّ يسيطرون على قدر كبير من السلطة أكثر من الجنس الآخر. إن منزلة المرأة تتعلق بمنزلة الرجل، بل بالرجل الذي ترتبط به، وبمثابة القاعدة، فالمرأة مُسَيطرٌ عليها وفقاً لعلاقتها به. فالرجال -والحق يُقال- يوحدهم الشعور العام بالتفوق على النساء(١٣). وهذا يُعدُّ نقطة ضعف في أيِّ مجتمع أبوي(٢٨).

تتكون المبادئ المعنوية -الأخلاقية ذات الصلة بالحرب، بما يتفق وفهم الرجال خاصة لما يدعى بكرامة (جدارة) الرجال، وبما يتعلق بتصورهم عن جنسهم. أما التوجهات الثقافية السائدة في علاقتها بالطبيعة، فقد شكلت ذلك الجزء من المجتمع الذي يُخضع المرأة له، ويضعها قريبةً من الطبيعة أكثر من نفسه.

٣- الأمومة:

تُعدُّ رعاية الطفولة بصورة تقليدية عملاً نسائياً خالصاً تقريباً، على الرغم من أن الرجال بدأوا تدريجياً بمشاركة أكثر فاعلية من قبل في تربية الأطفال. لذا فإن هذه الفقرة من البحث، ستعالجُ على الأغلب التأثير النسوي والحس الأمومي ودوره في تكوين المعايير المعنوية -الأخلاقية.

إن وظائف الأمومة لم توجد في الإنسان مهمة الاضطلاع بها وحسب، بل أوجدت نمط الفكرة التي نالت اسم «التفكير الأمومي» (٢٤). فالتفكير المشابه، كان في الأساس موضع اهتمام من حيث الحفاظ على حياة الطفل، ورعاية الجيل الشاب من أجل أن يسيرَ نمو الأطفال في الاتجاه الضروري. وبالإتفاق مع وجهة النظر هذه، فإن حب السلم من قِبَلِ المرأة، لاتفسره بنيتها الفيزيولوجية (التشريحية)، أو خصائصها البيولوجية الأخرى فحسب، بل الفعالية الاجتماعية المركبة وشعورها الفطري بالحفاظ على الحب[1] (٢٥). وهذا الشعور شعور طبيعي لاتختص به «الأمومة البيولوجية» فقط، بل النساء والرجال جميعهم.

على الرغم من كل القيم التي يحملها التفكير الأمومي، فإنه لايخلو من بعض العيوب(٢٤)، على سبيل المثال، يمكن أن تفضي نزعة الحفاظ المفرط على حياة الطفل إلى الحد من حريته؛ حيث يتعلق هذا الأمر بنزعة توجيه نمو الطفل، فالدور الرئيس هنا، يمكن أن تضطلعَ به الثقافة الرجولية (الذكورية). ولعلَّ هذه الواقعة، حيث وظائف الأمومة تضطلعُ بها النساء على الأغلب، يمكن أن تنعكس سلباً على نمو الطفل من الناحية النفسية (٦، ٩). ومع ذلك، فالتفكير الأمومي الأصيل لايتوافق مع العنف، والتدمير الحربي والعلاقات البربرية مع الطبيعة (٢٥).

إن نزعة محبة السلم مقترنة بالوظائف الأمومية، وعلى الرغم من إمكانية التأثير المتماثل فيما بينها وجهاً لوجه -والحق يقال- فهي لم تصبح

١- يعني غريزة الأمومة للدفاع عن طفلها ضد الأنواع كلها، التي تهدّد وجوده الفيزيائي.

بعد حالة تفضي إلى إضعاف النزعة العسكرية، المهيمنة على أكثر المجتمعات. ومن أجل أن تغدو نزعة حب السلم الأمومية قوة اجتماعية من الضروري الحصول على الاعتراف بروح المسالمة من قِبَل المجتمع، والمرتهَنة في التفكير الأمومي، وإذاعته في أكثر المجالات اتساعاً. ومن أجل التخلي عن علاقات الازدراء بالتفكير الأمومي، والنهوض بسمعته لتحقيق السياسة الاجتماعية، والاصلاحات الاجتماعية الضرورية؛ من الضروري افتراض أن يقوم الرجال بمشاركة متساوية في تحقيق وظائف الأمومة من حيث تربية الأطفال (أيضاً، في رعاية المرضى والعجزة، . . . الخ)، وهذا سيكون مصاحباً لتطور حبهم للسلم.

إن الميل الأمومي نحو السلم شائع في النطاق العالمي (٢٥) وبخاصة عندما يدور الحديث عن مجتمع متغاير اجتماعياً، مما يشمل التنافس ونزعة حب الذات، وليس من النادر، أن تحقيق وظائف الأمومة يؤدي إلى إجبار النساء على القيام برعاية أطفال آخرين. غير أن النساء قادرات على الانتقال نحو فهم أن رفاهية أطفالهن مرتبطة برفاهية الأطفال الآخرين، وبخاصة إدراك أن الحرب تعدّ كارثة لأطفال العالم كلهم.

في تسويغ تفكير الأمومة، ينبغي ملاحظة أن حب السلم خلوٌ من أيّ معنى من معاني الاستسلام أو من معاني الخنوع والخضوع لقوة الإكراه. إن حب السلم يكمن في الميل نحو اللاعنف، وليس في نزعة الهروب من أيّ صراع. إذا كان الأمر قد وصل إلى حد الصراع، فيمكن معالجته بدون استخدام القوة، فالبحث عن استخدام التفاهم يُعدُّ في النهاية الغاية المرجوة ([٨]. ص١٧٧ - ١٨٠). وعلى هذا النحو، فإن تطبيق معايير السلوك الأمومي، يتميّز عن تطبيق معايير التفكير الحربي، والعنف المعروف كونه وسيلةً لبلوغ الهدف المنشود والنصر.

يحضر الصراع دائماً في نشاط الأمهات، وبخاصة لدى من أخذ على عاتقه الاضطلاع بمهام الأمومة. وبصورة منتظمة، تظهر الصزاعات بين

الأطفال أنفسهم، ومع الكبار، كما هو الحال في البيت، والعالم المحيط. فهو دائماً يُجَرُّ إلى الصراعات بين الأطفال في العائلة، وأيضاً مع رفاقهم وجيرانهم: غير أن التفكير الأمومي يقترب من حل هذه الصراعات بوساطة اللاهدم، واللاعنف، وبتعبير آخر، بروح المسالمة. عملياً، إذا لم يتحقق السلوك السلمي أيضاً، فهو يبقى على كلِ حالٍ معياراً أصيلاً للتفكير الأمومي [١٧ -٢٥]. لكن، إذا كان استخدام القوة -في واقع الحال- أمراً ضرورياً ولا مفرَّ منه، فالأمهات قادرات على استخدام قدراتهن إلى الدرجة التي تسهم في الحل، وبالقدر نفسه الذي يتطلب هذه الشروط. هذا التأكيد لايناقض ذاك التصور، من حيث أن النساء (اللواتي على الأغلب ينجزن وظائف الأمومة) ينزعن نحو السلام أكثر من الرجال إضافة إلى تحمل عواقب الصبر والجلَد[٣].

وعلى هذا النحو، فإنّ خبرة النساء، وبخاصة الأمهات، هي من أكبر الأسس الملائمة لتكوين مناهضة قائمة على اللاعنف نظريةً وتطبيقاً. غير أن أساليب اللاعنف ليست قادرة على الوقوف دائماً بنجاح ضد القوة، حيث يفترض في نهاية المطاف، أن مدخل اللاعنف يمكن وإلى درجةٍ قصوى أن يساعد على إنقاص عدد الضحايا [٨]. ولعلَّ الشرط الذي يُعربُ عن صعوبة تخلي الرجال عن استخدام القوة دون انتقاصٍ للكرامة (الجدارة) الذكورية الرجولية وبالصورة التي يفهمونها، يُعدُّ العائق الرئيس أمام تطبيق مناهج اللاعنف.

٤- السياسة

يلجأ الرجال إلى القوة في علاقاتٍ بعضهم مع بعض، وتجسيداً للقوة يذهبون إلى إلغاء الآخر [٢٧]. من الواضح أن استخدام القوة المنظمة سيبدو في صورة جريمة، فعالية ثورية أو نشاط حكومي، وهذا يُعدُّ أسلوباً ذكورياً خالصاً في حل المشكلات. إن فلسفة ممثلي الجنس والنظام الحربي

يمكن أن لاتمتلكُ في أساسها وسيلة واحدة فقط، بل ترسانة من الوسائل لتحقيق السمعة والمنافسة [١، ٢١] إنَّ سيكولوجية الرجال قاسية في التعامل مع النساء، ومشابهة لسلوك الجنود، وإنَّ هذا التشابه لم يكن عبثاً أو محض مصادفة، بل أمر لابدَّ منه [٢٠]. وفي واقع الحال، فإن هدف الإعداد الحربي يتمثل في تحويل الرجال إلى جنود، وماعدا ذلك، فيقوم على دوافع تعبئة النساء في الخطوة التي يجب على الإنسان تعلم (لا أنسنة) الناس الآخرين، ويرى فيهم موضوعات للعنف [١٠، ٢٣].

يمكن تمثيل تطور السياسة منذ ٢٥٠٠ سنة خلت في صورة مبدأ عام يتجلى في تكريس مفهوم وحدة الثُكنة العسكرية الذكورية لأبطال الحرب اليونانيين [١٤]. في القرن الخامس قبل الميلاد، تم بناء سياسة أثينا انطلاقاً من مصلحة مجتمعات الرجال التي تقف صفاً واحداً مقابل القوة النسائية المعادية. وعبر مراحل مختلفة من تاريخ القوة المُهدِّدَة لعالم الرجال، اتخذوا منها أكثر الأشكال المختلفة «FURIA»(*): امرأة سليطة مشاكسة، «FORTUNA»(**): بخت، حظ» وفي زمن متأخر جداً «NATURE»: الطبيعة». لكن هذه الصور جميعها، لبست دائماً حلَّة الطبيعة النسائية، وعُولجت بوصفها أمراً فريداً لاشبيه له، من حيث أن الرجال يجب أن يحرزوا نصراً على هذا الشكل أو ذاك.

وفي الواقع، إذا كانت السياسة تكريساً لوحدة الثُكنة العسكرية الذكورية، وأُسست على خوف الرجال من النساء والعداوة لهن، فيمكن النظر فقط إلى مساواة النساء في مجال المشاركة السياسية. ضمن أحد هذين الشرطين

(أ) إما أن ينبغي على النساء أن يصبحن محاربات مختصات.

(*) FURIA: هي إحدى آلهة الانتقام في الأساطير الرومانية القديمة (المترجم)

(**) FORTUNA: آلهة المصادفة العمياء (سعادة، تعاسة) في الأساطير الرومانية القديمة (المترجم).

(ب) أو يجب تغيير صفة المشاركة السياسية.

فالشرط الأول غير مقبول لدى أكثرية النساء. أما الشرط الثاني، فيتطلب تغييراً جذرياً في السياسة نظريةً وتطبيقاً. ومن أجل هذا، من الضروري التخلص من العلاقة العدائية للرجال تجاه النساء.

وهنا واقعة مفادها: أن بعض النساء يقارنّ أنفسهن من حيث الروح العسكرية مع الرجال، أو أنّ بعضهن أصبحت رئيسة في الحكومات، هذه الواقعة لايمكن أن تكون دليلاً ضد وجهة النظر المعروضة القائمة على العنف ضد النساء، وضد الطبيعة، وبالنسبة للحالة السياسية، لايُسمح للنساء بالدخول إلى المجال «الذكوري» أي إلى المجال السياسي، إذا لم يستوعبن معاييره ولم يكنّ قادرات على مراعاتها.

غالباً ما يؤكدون أن الرجال يستخدمون القوة ضد الرجال الآخرين، من أجل الدفاع عن النساء والأطفال. يُدحض هذا التوكيد، حيث يسيطر العنف على العلاقات بين الرجال في المجتمعات، وتخضع النساء بدرجة كبيرة لهذا العنف [٢٢ -٢٣]. إن استخدام القوة في العلاقة مع النساء، إضافة إلى ما يقوم به الأحداث (غير الراشدين) من سلوك قاس باستخدام العنف ضد المرأة(*)، غدا أمراً شائعاً بين الرجال، ويستوعبه المجتمع بتساهل كبير جداً. لعلّ من المفيد -بصورة واقعية تماماً- محاولة الإجابة عن المسائل الاختبارية الآتية: (آ)هل يمكن للمجتمعات أن تعيد علاقتها بنجاح بمشكلة العنف داخل ذاتها، وأيضاً علاقتها بحب السلم تبعاً للعلاقة مع الجوار؟

(ب) هل يمكن -حقيقةً- ملاحظة أن المجتمعات الأقل عسكرية هي أقل عنفاً فيما يتعلق بعلاقة الرجال بالنساء؟

مما تقدم، نجد أن الرجال والنساء، وبطرق متنوعة يُقبلون على حل

(*) إن ظاهرة الاغتصاب هي الجريمة الأكثر ازدياداً في العالم، وقد تبيّن أن (١٦) حادثة اغتصاب تحصل كل ساعة في الولايات المتحدة الامريكية، عدا الحوادث التي لايبلغ عنها.
(المترجم) انظر النهج -العدد ٥- ١٩٩٥. ص٢٠٨.

المشكلات الأخلاقية [١١، ١٦، ٢٣]. فالرجال تعلموا التفكير بصورة مجردة، متجاهلين الظروف الخارجية، وتعلموا المحاكمة بصورة عقلية، فصلاً للعاطفة عن العقل. هذا الإعداد المتماثل يُعطي الذات تبريراً أخلاقياً وعاطفياً من أجل استخدام القوة في أيٍّ شكل كان. في هذا الصدد، فإن فهم كل ماتطور في السنوات الأخيرة يُعَدُّ مهماً للغاية، ومفاده: ينبغي على المرأة -بما تحمله -من إمكانات- الاضطلاع بنصيبها من المهام في ميدان العمل السياسي وتعزيز السلام. وهكذا، في المؤتمرات الثلاثة للأمم المتحدة المتعلقة بقضية المرأة (مكسيكو ١٩٧٥ -كوبنهاغن ١٩٨٠ -نيروبي ١٩٨٥)(*) برزت نزعة الانتقال من الاعتراف البسيط بحق المرأة بالمشاركة في الاتفاقيات السلمية نحو التأكيد أن النساء لديهن القدرة على السلام، وهكذا في مشاركة إعداد طرق حلها [٣]. وقصارى القول: إنّه أصبح من الواضح تماماً؛ أنه من غير الكافي ببساطة ضم النساء إلى بُنى النظام الدولي الفعّالة، والنشاطات التي تفضي إلى سباق التسلح وظهور الصراعات الدولية. بل الإدراك أيضاً ضرورة تبيان الصلة بين استخدام القوة وفقاً للعلاقة مع النساء واستخدام القوة في العلاقات بين الدول، بل العمل على إعداد مدخل نسائي نحو اللاعنف من أجل حل الصراعات، ونتمنى أن يكون مقبولاً على المستويات كافة.

إن التذمر المعاصر من جراء سقوط شخصيات ذات نفوذ وسمعة، أو نظام اجتماعي، يمكن تفسيره تماماً بمثابة شاهد على كارثة المبدأ ذاته لمجتمع الثكنة العسكرية والتفوق الرجولي. فالنزعات المشابهة، ليس من واجبها فقط ألا تستدعي القلق والجزع، بل على العكس ينبغي معالجتها بوصفها طريقاً نحو إصلاح خصب ونافع، مما يمكن انتظاره وفقاً لمقياس ضم النساء إلى عملية إعادة بناء السياسة عامة.

(*) كتبت المقالة قبل انعقاد مؤتمر بكين (١٩٩٥) «المترجم»

٥- السلاح والحرب:

إن التشابه الخارجي بين الصواريخ والمدافع والقذائف والعضو الجنسي الذكري المُهيَّج، قد لعب -بلا ريب- دوره في تكوين علاقة نحو هذه الأسلحة. فالتشابه بين العضو الذكري والسلاح -والحق يقال- قد تَجذَّر بصورة عميقة في سيكولوجيا الرجل.

وكالمعتاد عيَّنَ للنساء دور الدفاع، وبمثابة القاعدة، فهو يحرِّرها من الخدمة العسكرية، وتقريباً لم يسمح لهن مطلقاً بالإشتراك في المعارك الحربية. وعلى الرغم من أنَّ كثيراً من الرجال لم يشاركوا في المعارك الحربية، ولم يلتحقوا بالخدمة العسكرية أيضاً، فإنهم يمتلكون إمكانية التوافق مع هذه الموضوعات، أي أنهم قادرون على الاضطلاع بهذه المهام. بصرف النظر عن أن أسلوب الدفاع يُعدُّ أسلوباً من الأساليب المعاصرة للتدابير الحربية وخططها، فالدفاع وبدرجة كبيرة يعود إلى أسطورة تصور الرجل بمثابة مدافع عن نفسه، ويبقى مضموناً، في الحالة التي يقترن «نمط» المرأة كإمرأة بالحاجة إلى الدفاع. وفي النتيجة، يُعَدُّ الإنسان الشاب أقل ذبذبة من المرأة في حالة استخدام القوة ومراعاةً للهدف الحربي، ولكي تدافع المرأة عن نفسها، تستند إلى دفاع الآخرين عنها.

يحتل القطاع الحربي مكانة مركزية في ايديولوجيا المجتمع الأبوي، طالما يوجد اقتناع بأن المهنة الحربية تلعب دوراً رئيساً في تربية الرجال والتفوق لديهم ([١٠]، ص ١٣، ١٤). إن هذه التصورات المشابهة تساعد على جعل المجتمع مجتمعاً عسكرياً. من أجل الاستعداد للحرب، يجب على الجندي أن يتحرر من كل مايتعلق بطباع المرأة، فالمشاركة في المعركة هي القرينة الوحيدة لصدق الاختبار النهائي للرجولة. إن امتلاك السلاح النووي قد رفع الرجال إلى مستوى الألوهيةوفي الوقت الحاضر فقد اقتسموا الجبروت الذي يُمكِّنَهم من تقويض وتدمير الكرة الأرضية.

وعلى هذا النحو، فالسلاح المُصنّع من قبل الرجال، قد بلغَ -كما يبدو- درجة العبث والمهزلة. لكن، هل هناك استعداد لدى الرجال -الذين يُعدُّهم المجتمع منذ سن الطفولة من أجل إثبات جدارتهم الرجولية بوساطة القوة والقسوة والتدمير- للاعتراف بهذا في وقت ما؟

٦- الفروق البيولوجية الجنسية

إذا كانت علاقة الرجال والنساء بالحرب مختلفة، فَسَيَبرزُ في الحال سؤال: ما الشيء الذي يشترط هذا الاختلاف، هل هي العوامل البيولوجية أو الاجتماعية؟ تظهر العوامل البيولوجية خاصة في اختلاف علاقة كلٍ من الرجل والمرأة بالأطفال [١٦]. وهذا يمكن أن يؤثر بدوره في علاقة كل منهما بالحرب وضحاياها الواقعية.

بوجه الإجمال، فالرجال كما النساء متفقون على أن الحياة الإنسانية قيّمة بذاتها، وأن ضياعها خسارة لا تعوض. مع أن علاقة كل من الرجال والنساء بالطفل مختلفة تماماً، ربّما كان من الممكن إعادة إنتاج علاقاتهم بالطفل المولود، وبقدر مساوٍ، ينزع كل منهما -أو غريزياً- نحو استحداث العلاقة بالطفل. تُعَدُّ الأم من الناحية البيولوجية قريبةً من الطفل أكثر من الأب، لأنَّ الطفل يُمثلُ بالنسبة للأم -لنَقُل- واحداً من عشرين جزءاً من نسلها كله، الذي تستطيع إنجابه، وفي الوقت نفسه، يُمثّلُ الطفل بالنسبة للأب واحداً من مئات الأطفال الذين يستطيع الرجل إنتاجهم (وفقاً للحد الأقصى المتّخيل). ومن حيث توزع الخطر والألم لكل منهما، وحتى لحظة ولادة الطفل، فالأم على مدى أشهر طويلة، تكون قد منحته قواها، أما الأب وفي اللحظة نفسها، فلايكلفه ذلك إلا بضع دقائق فقط.

على هذا النحو، يمكن الافتراض أن الأب هو أقل اعتزازاً بذريته من الأم، طالما أن الجهد البيولوجي الذي يبذله الأب من أجل إنجاب النسل هو أقل بكثير من الجهد نفسه الذي تبذله الأم. ربّما تتدنى قيمة الطفل أكثر في

زمن الحرب بالنسبة للأب، فالرجال قادرون على إعادة إنتاج ذاتهم، طالما يمتلكون إمكانية استمرار جنسهم حال عودتهم إلى البيت (كثيراً ما تستخدم الدعاية الحربية هذه) باستخدام العنف ضد المرأة وعلى أرض الخصم [١٨].

إذا صحَّ علمياً إثبات أن العلاقة المختلفة للرجال والنساء بالحرب مشروطة إلى درجة كبيرة بالفوارق البيولوجية بين الجنسين، فستظهر عندها مسألة إمكانية تلطيف العيب الوراثي المُفترض لدى الرجال. إنطلاقاً من هذا الهدف، ينبغي على المجتمع -وقبل كل شيء- تشجيع الرجال على اضطلاعهم بوظائف الأمومة في مجال تربية النسل. علاوة على ذلك، ووفقاً لنظام تشْريعي، يمكن أن يلتزمَ الرجل بإنجاز عمل محدد في مجال رعاية الأطفال وما شابه ذلك، كما لو أن هذا التشريع القانوني يسمح بالتغلب على خمول إمكاناتهم الطبيعية نحو الأطفال.

٧- البيئة

حتى القرن السادس عشر الميلادي، سادَ المجتمع الإنساني تحذيرٌ من أساليب العنف في التعامل مع الطبيعة، ونظر الناس إلى الأرض نظرتهم إلى (الأم -المرضعة) [٢٠]. وفي القرن السادس عشر، بقي التحذير السابق فاعلاً فيما يتصل بشق الأرض أو بكل ما يسبب خسارة لها، وإلى درجة معينة كبحوا كل مايؤدي إلى تدمير الطبيعة. أما في القرن السابع عشر الميلادي فقد بدأوا بإظهار السمات الأولى للمدخل «الجنسي» نحو البيئة، وشرعوا بالنظر إلى الطبيعة كإمرأة، يَجب إخضاعها. واستبدل نمط (الأم -الأرض) بنمط (الأرض -المرأة)(*) التي تنتظر سيدها ([٢٠]، ص١٧٠

(*) حيث تبدو المرأة في العصر الحجري الحديث. وكأنها مصدر الخصب كله بل مصدر الحياة كلها. لذا اتخذ القدماء في بلاد ما بين النهرين الربّات الأمهات (تيامات، ننهور، ساج -عشتار) أما قدماء الهنود من الهندوس فاتخذوا التربة (كالي) كما اتخذ المصريون (ايزيس). وتم عبادة (الأم -الأرض)، وحسب الأسطورة اليونانية كانت (الأم -الأرض) (ديتير) أو (مليتا) ربة الأرض واليم (المترجم).

-١٨٩). وفي السنوات المائة اللاحقة، أُبعِدَ نمط (الطبيعة -المرأة)، وحل مَحَلّه نمط الطبيعة غير الحية. ومن أجل تبرير الخسارة التي لحقت بالطبيعة، تطلعوا إليها بَعدِّها موضوعاً ميكانيكياً غير حي.

ظهرت في السنوات الأخيرة آراء حول عدم توافر أي صلة بين اضطهاد الرجال للنساء، من جهة أولى، وعلاقة الرجال القاسية بالبيئة من جهة أخرى [٢٩]. لايمكن تفسير لاهذا النمط ولاذاك من الاضطهاد، إذا لم تُرَ الصلة بينهما وتدرك، حيث أن كليهما يتجذران في بنية المجتمع الأبوي.

الآن، من المهم جر المرأة إلى عملية التأثير المتبادل بين الإنسان والطبيعة. تمتاز طبيعة النساء بالعناية والاهتمام والنزوع نحو إظهار هذه الطبيعة، بدرجة كبيرة أكثر من الرجال، كما أنها تختص بالتفكير المُبجّل بصورة نسبية. هذا التفكير الذي يستطيع فتح الأفق من أجل تحقيق الحس الأمومي في المجتمع اللاأبوي، ويبدو أنه الأكثر ذيوعاً مما يتصور حالياً في خطة تكوّن التفكير الإيكولوجي. علاوة على ذلك، من المناسب معالجة مشكلات مثل: المشكلات الإيكولوجية، ومشكلات النمو السكاني من منظور الجنس: فالأكثر عقلانية يتمثل في إعطاء المرأة إمكانية تنظيم قدراتها بذاتها بما يتعلق بإعادة انتاج مستقبلها، هذا من جهة أولى، وتحسين وضعها الاجتماعي -الاقتصادي من جهة أخرى.

وقصارى القول، يمكن الافتراض، لو أن المجتمع الحالي ببنيته الأبوية، التي تقسم المجتمع إلى نصف ذكري وآخر أنثوي، عُني بإعادة تنظيمه وتحويله إلى مجتمع التعاون والتساوي في الحقوق، فإن هذا لايساعد فقط على تحسين ظروف حياة الناس كلهم، بل يعيد التوازن إلى العلاقة المتبادلة بين الإنسان والطبيعة.

٨- الخاتمة:

مما تقدم ينتج، أن تقسيم المجتمع وفقاً لسمة الجنس يؤثر -بدرجة

معينة- في المعايير المعنوية -الأخلاقية المتعلقة بالحرب والبيئة. لذا يجب استقصاء الارتباط المتبادل بين الانتماء الجنسي والاشتراط الاجتماعي للعلاقة بالحرب والبيئة.

منذ القدم، والنساء تمارس عملياً حل ضروب الصراع المختلفة في حياتها العائلية بوساطة أساليب اللاعنف [٢٦]. وتُبدي فعالية غير قليلة -وعلى نطاق واسع بالمبادرات السلمية [٢]. يُعَدُّ بناء المجتمع وفقاً لسمة الجنس عاملاً مهماً وفريداً بالنسبة للحياة الاجتماعية. ولعلَّ تحويره وتغييره تماماً، يستطيع أن يخففَ من وعيد الحرب والكوارث الايكولوجية. وبلا استثناء، فإن ذيوع وجهات النظر النسَوية على المستوى القومي والعالمي، ستساعد بدرجة كبيرة على تعزيز الأمن بوجه عام، أكثر من النماء المطرد للتسلح. أما المدخل النسوي نحو الطبيعة، فيمكن أن يؤثر ايجابياً في الدفاع عن البيئة.

كلّما فهمنا الصلة بين المعايير المعنوية -الأخلاقية للرجال والنساء، والحرب والإيكولوجيا بصور أفضل، كلّما ازدادت الآمال وكبُرت في تحويل المجتمع الرجولي الراهن إلى مجتمع إنساني أصيل. إلى جانب هذا، فإن الفهم الأفضل يضيف مقولة مفادها: ينبغي التخلص من العنف، بل يجب عدم تمجيده، حيث لابدَّ من حب الطبيعة، وعدم تعريضها للتدنيس.

المراجـــع:

فيرجينيا هيلد: الجنس كونه عاملاً مؤثراً في تكوين المعايير المعنوية -الأخلاقية المتعلقة بالحرب والبيئة المعايير المعنوية -الأخلاقية- الحرب، البيئة. موسكو، دار «مير»، ١٩٨٩. ص٧٣-٨٢.

(باللغة الروسية).

- أما عن المراجع والتي أشارت إليها الأرقام بين [،] فهي التي اعتمدتها الباحثة (فيرجيناهيلد) في كتابة مقالتها. وهي:

1- As, B. 1982. Materialistic viw of men's and women's attitudes towards war. Women's Studies International Forum, Oxford, 5:355 -364. [Reprinted in: Stiehm, J.H.(ed). 1983. Women and men's wars. Oxford: Rergamon Press, 379pp.:pp. 355 -364]

2- Brock -Utne, B.1985. Educating for peace: a feminist perspective. New York: Pergamon Press, 175pp.

3- Brock -Utne, B.1986 Development of the peace and peace education concepts through three UN women decade conferences. Oslo: International Peace Research Institutue, PRIO Working Paper No. 1/86, 25pp.

4- Burris, B. 1973. Fourth world manifesto. In: Koedt, A., Levine, E.& Rapone, A.(eds). Radical feminism. New York: Quadrangle Books, 424pp. +12pl.: pp. 322 -357.

5- Caldicott, H. 1986. Missile envy: the arms race and nuclear war. rev. edn. New York: Bantam Books, 346pp.

6- Chodorow, N.1978. Reproduction of motherin: psychoanalysis and the sociolgy of gender. Berkeley: University of California Press, 263pp.

7- Cohn, C.1987. Sex and death in the rational world of defense interllectuals. Signs, Chicago, 12: 687-718.

8- Deming, B. 1984. We are all part of one another: a Barbara Deming reader [ed. by J. Meyerding]. Philadelphia: New Society Publishers, 295pp.

9- Dinnerstein, D.1976. Mermaid and the minotaur: sexual arrangements and human malaise, Now York: Harper & Row, 288pp.

10- Enloe, C.H. 1983. Does khaki become you?: the miliarization of women's lives. London: Pluto press, 262pp.

11- Gilligan, C. 1982. In a defferent voice: psychological theory and women's development. Cambridge, Mass: Harvard University press, 184pp.

12- Harding, S. 1983. Why has the sex/gender system become visible only now? In: Harding, S. & Hintikka, M.B. (eds). Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science. Dordrecht: D. Reidel, 332 pp.: pp.311-324.

13- Hartmann, H. 1981. Unhappy marriage of Marxism and feminisim: towrards a more progressive union. In: Sargent, L.(ed). Women and revolution: a discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism. London: Pluto Press, 373 pp.: pp. 1-41.

14- Hartsock, N.1982. Barracks community in Western political thought: prolegomena to a feminist critique of war and politics. Women's Studies International Forum, Oxford, 5:283 - 286. [Reprinted in: Stiehm, J.H. (ed). 1983. Women and men's wars. Oxford: Pergamon Press, 379 pp.: pp. 283 -286].

15- Held, V. 1984. Rights and goods: justifying social action. New York: Free Press, 327 pp.

16- Held, V. 1987a. Feminism and moral theory. In: Kittay, E. F. & Meyers, D. T. (eds). Women and moral theory. Tolowa, New Jersey: Rowman & Littlifield, 325 pp.: pp.111- 128.

17- Held, V. 1987b. Non -contractual society: the post - patriarchal family as mode. Canadian Journal of Philosophy, Edmonton, Alberta, 13(supple): forthcoming.

18- Huston, N. 1982. Tals of war and tears fo women. Women's Studies International Forum, Oxford, 5:271-282. [Reprinted in: Stiehm, J.H. (ed). 1983. Women and men's wars. Oxford: Rergamon Press, 379pp.:pp. 271 -282]

19- Jaggar, A.M. 1983. Feminist politics and human nature. Totowa, NewJersey: Rowman & Allanheld, 408pp.

20- Merchant, C. 1980. Death of nature: women, ecology, and the scientific revolution. San Francisco: Harper & Row, 348pp.

21- Reardon, B.A. 1985. Sexism and the war system. New York: Teachers College Press, 111pp.

22- Roberts, B. 1984. Death of machothink: feminist research and the transformation of peace studies. Women's Studies International Forum, Oxford, 7:195 -200.

24- Ruddick, S.1982. Maternal thinking. In: Thorne, B. & Yalom, M. (eds). Rethinking the family: some feminist questions. New York: Longman, 246pp: pp.76-94.

25- Ruddick, S. 1983. Preservative love and military destruction: some reflections on mothering and peace. In: Trebilcot, J.(ed). Mothering: essays in feminist theory. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld . 336pp.: pp. 231-262.

26- Stiehm, J.H. 1982. The protected, the protector, the defender. Women's Studies International Forum, Oxford, 5:367 -376. [Reprinted in: Stiehm, J.H. (ed). 1983. Women and men's wars. Oxford: Oergamon Press, 379 pp.: pp. 367 -376].

27- Stiehm, J.H. 1984. The man question. In: Stiehm, J.H. (ed). Women's views of the political world of men. Dobbs Ferry, NY: Transnational Publishers, 231 pp: pp. 205 -223.

28- Thorne, B. 1982. Feminist rethinking of the family: an overview. In: Thorne, B. & Yalom, M. (eds). Rethinking the family: some feminist questions. New York: Longman, 246pp.: pp. 1-24.

29- Warren, K.J. 1987. Feminism and ecology: making connections. Environnental Ethics. Athens, Georgia, 9: 3-20.

* * *

رواية نهرية ليبية
«المجوس» لابراهيم الكوني (*)

ترجمة: بوشوشة بن جمعة

يمكن أن نؤرّخ لنشأة النثر الأدبي الليبي بدءاً من سنة ١٩٣٥ (١). فقد كانت البلاد لاتزال تحت الهيمنة الاستعمارية الايطالية ولم يغيّر الاستقلال الذي تمّ في٢٤ ديسمبر ١٩٥١ شيئاً من ظروفها الاقتصادية وبالتالي السياسية.

---

* بوشوشة بن جمعة: باحث من تونس، دكتوراه في الأدب العربي، مدرس في جامعة تونس الأولى. من مؤلفاته: «الرواية النسائية المغاربية»، «الرواية العربية الجزائرية».

غير أنه، وبفضل عديد الترجمات من اللغات الغربية، ظهرت مع مطلع الستينات أولى الروايات أو بالأحرى السير الذاتية مع «اعترافات انسان»، لمحمّد فريد سيّالة سنة ١٩٦١، وكذلك «أقوى من الحرب» و«حصار الكوف» لمحمّد علي عمر سنتي ١٩٦٢ و١٩٦٤.

وقد شهدت ظروف حياة قسم من السكان تحوّلاً كلياً غداة أولى الاكتشافات النفطية عام ١٩٦٥. ثمّ إنّ الوعي القومي الذي لم تخمد جذوته مطلقاً منذ عهد الملوكية سيتبلور في الثورة التي قام بها العقيد القذافي، وأطاح فيها بالملك في الفاتح من سبتمبر عام ١٩٦٩، فكوّن بذلك كياناً سياسياً أصيلاً ومحرجاً في نظر أكثر من ملاحظ.

وكانت الروايات تنشر بشكل منتظم تقريباً، وفق نسق يقارب العشرين رواية خلال السبعينات (ومن بينها روايات الصادق النيهوم: (بنغازي١٩٣٧ - جنيف ١٩٩٤)، «القرود» و«الحيوانات» وكذلك حوالي العشرين رواية خلال الثمانينات غير أنّ اهتمام النقد يبقى مركّزاً على الأقصوصة[2].

إنّ قصدي في هذا المقال أن أقدّم رواية هامّة على الأقلّ بعدد صفحاتها الثمانمائة وأربع وسبعين، ظهرت عام ١٩٩١، وهي كتاب في جزأين: «المجوس»[3] وكاتبها هو ابراهيم الكوني أصيل «الحمادة الحمراء»، كان طالباً بأكاديمية غور كي بموسكو، ويشتغل حالياً بسفارة ليبيا في برن وكان قد كتب خماسية نشر منها[4]: «الخسوف»، فضلاً عن دراسات تاريخية «ثورة الصحراء الكبرى»، وسياسية (نقد ندوة الفكر الثوري)، وأدبية «ملاحظات على جبين الغربة» كما نشر أربع مجاميع قصصية وروايتين: «نزيف الحجر» و«التبر»[5].

١- التقديم المادي

إن ظهر الكتاب في جزئين، فلأنّ عدد الصفحات يقتضي ذلك وهو ينقسم في الواقع إلى أربعة أقسام مرتّبة بالتوازي: يتضمّن كلّ من القسمين

الأول والثالث أحد عشر فصلاً، بينما لايحوي كلّ من الثاني والرابع غير ثلاثة فصول. وتتفرّع تلك الفصول بدورها إلى فقرات يتراوح طولها بين أقلّ من صفحة وخمس وثلاثين صفحة. وينقص الطبعة الأولى الفقرة الرابعة من الفصل الثاني للقسم الأول ويتصدّر كلّ فصل شاهد تتنوّع مراجعه إلى حدّ كبير: القرآن، التوراة، الانجيل، قصائد قديمة للطوارق، مؤرخون يونانيون (هيرودوت: Hérodote) مؤلفون عرب قدامى (متصوّفة، جغرافيون) مصنفّات علمية (علم السلالات البشرية، علم الطيور) ومؤلّفون حديثون (سانت أقزبري Saint Exupéry)، (ليفي شتراوس Lévy Strauss). وتبرز تلك النصوص القصيرة ثقافة المؤلف الواسعة، غير أننا لانتوصل دوماً إلى إدراك الكيفية التي تندرج بها في متن الرواية.

وتختم الفصول في الأخير بإعادة نسخ ستة عشر نقشاً نحتت على الصخور وكان رسّاموها عشّاقاً منذ الميلاد «للحوريات الفردوسيات اللاتي يعتقد أنّهن لايَسكُنّ إلا في «واو» (ج١، ص٤١٨) وقد كتبت الرواية في غضون الأشهر الخمسة الأخيرة من عام ١٩٩٠.

٢- الإطار الجغرافي

تُحدّد أحداث الرواية فضاء شاسعاً يتكوّن من صحراء الطوراق. وهو يتحدّد شرقاً «بالهقار» وتمنغرست (الجزائر) وجنوباً بتنبكتو (مالي حالياً)، وكانو (نيجيريا حالياً) وأقادس (النيجر حالياً) وبحيرة التشاد، وشمالاً بالحمادة وغرباً بفزّان (ليبيا حالياً).

إنّ الأحداث التي تهمّ مباشرة العقدة تجدّ بين غدامس والغات، في ناحية جبال عككوس وإدينان، وقد تمّ تعيينها بعد من قبل رحّالة أجانب (٦) وأتاح رسمها الفرصة لظهور الكثير من الخرافات. وسيكون أحدها مسكوناً بالأرواح (الجن).

إن البطل الحقيقي في الرواية هو الصحراء بريحها الشرقية المهيمنة،

فالصحراء هي التي ترسم قدر البشر وهي السيّد المطلق، «الصحراء مثل الأغاني السماوية، إذا لم ترتو من لحنها قتلك العشق والجنون» (ج١، ص٩٧). والصحراء هي مكان الصفاء (ج١، ص٢٢٠)، أما نجومها فتهرع لنجدة الرجال الضائعين (ج١، ص٢٧٦) ويزداد سكون الصحراء عمقاً كلّما أرهفنا له السمع وسكينتُها هي «لغة العزلة حرم الأبدية موّال الخلود الحزين» (ج١، ص٣٥١) «فصمت الصحراء شفّاف، حسّاس في رقة زهرة رتّم، تجرحها النحلة وتُدميها اللسعة. الصمت البكر، البتول، يخدشه الاحتياج في قلب حكيم ويقتله الاستنكار المكتوم في صدر فارس مكابر، فيفقد البكارة دون تدخل الكلام»، (ج١، ص٣٣٦) فالانصات إلى الصمت يتحولّ إلى طقس ديني (ج٢، ص٤٥، و٢٣٦).

إنّ الريح الشرقية تحمل معها الرمال التي تسدّ البئر، ولكنها تلّيّن بعض الأمراض وتلقح نخيل الواحات فحينا تكون رسول بُشرى، وأحياناً نذير شؤم هل هناك سرّ في الجاحها؟

ففي الماضي وبغية إيقافها، كان يتحتّم التضحية بأجمل عذراء القبيلة، وهي عادة عارضها الشيوخ المسلمون. واليوم، وإن كان العُرف يجعل البعض يقترح ذات الحلّ، فإننا نشهد، مع ذلك، وللغرض ذاته، حلفاً بين العرّافة والحكماء، فالريح تُفقد الإحساس بالزمن (ج١، ص٢١٢) وهي تتكلّم لغة يفهمها الأطفال. هي رسولُ المجهول مثل عزرائيل قدر الصحراء «هي اليد الوحيدة التي تحفر اليوم ماطمرته في رحلة الأمس» (ج١، ص٢٦٢) فغزو الريح شبيه بغزو النهر.

ويُخشى من إصرارها (أي الريح)، ظهور مكتبة كبيرة وسط الاثنين الآخرين، ويمكن لنسيم الصحراء أن يكون هدنة. ولكنّ الأمطار الغزيرة مضرّة أيضاً مثل الجفاف، فهي تختار ضحاياها من الرجال.

إنّ الجبل مفضّل في الصحراء. فهناك نقترب من الله. فارتفاع القمم

يعصم. والسهل يفسد البشر، فهو مكان الشياطين. فمن لم يصعد الجبل لم يعرف طعم الحياة. ولكنّ المغارات بكتاباتها ورسومها تبعث على الارتياب. ولهذا الجبل شخصية أخرى وهي الليل.

وفي الصحراء أيضاً، فإنّ الماء هو الذي يحدّد معنى التاريخ فمنذ بداية الرواية يعمل شيخ القبيلة على حماية البئر ثدي الصحراء ويفكّر حتى في تحويل الكثيب. فلعنة الظمأ أزلية وانحباس المطر يعود في نظر سكّان الصحراء إلى غياب العدل وعدم احترام تعاليم القدامى. ففي حالات الجفاف القصوى يضطّر الجمالّون أحياناً إلى انتظار دورهم لعدّة ليالٍ حتّى يسقوا إبلهم.

ولكنّ البئر الذي اكتشف منذ ثلاثمائة عام في آهجار من قبل رحّالة كان يبحث عن كنز (ج١، ص٢٧٧) مثل هو الآخر موضوع طمع سلطان الحي الجديد. «أوا» وهو يرغب في تسييجه ضمن حصونه، فجدران الحجر وحدها أنفع في حماية البئر من ريح الرمل (ج١ ص٢٦٣) فالبئر هو سلاح الفرسان و«البئر سرّ قوّة القبيلة والبئر هو نقطة ضعفها أيضاً» (ج١، ص٣٢٧).

والماء أقوى من الحجر ومن مثاب البشر الذي يأتكل مع الزمن. إنّ تواصل الجفاف سبعة أعوام يكون متبوعاً بسبعة أعوام ممطرة.

والصحراء هي فضاء الذئب الذي يبعث بصياحه في الهزيع الأخير من الليل. إنّ الرعاة الخبراء هم وحدهم القادرون على فهم صياحه، إن كان صياح الحيوان الجائع أو الشبعان. فتسميته تعني مناداته وكذلك تكنيته موخامّد. وقد تعلّم الذئب الفرار من الصحراويين. وفعلاً فإنّ الإنسان لا الذئب هو الذي جلب الشرّ إلى الصحراء. ويُحكى أيضاً أن جدّ موسى الدرويش قد ربّته ذئبة بعد موت والديه (ج١، ص٣٧٦، ٣٨١). وهكذا يتبع الدرويش الذئاب في نهاية الرواية، وإلى الأبد (ج٢، ص٤١٥).

ولكنّ الصحراء تحوي للقادر على تأمّلها، مشاهد الطبيعة الرائعة:

الربيع في الحمادة، أزهار الرتم التي تتفتّح بعد مواسم الأمطار، الغزلان التي ترعى بسلام في الأودية والودّان الذي يثب فوق الجبال وسط الصحراء و«القمم الخفية التي تجمع مياه المطر قطرة قطرة لتصنيع نهيرات حقيقية صغيرة. فالظمأ في قلب الإنسان لافي الصحراء»(ج١ن، ص٤٠٢).

وتعود معاناة أنبياء القرآن إلى مخالطتهم للبشر.

٣- الحقبة التاريخية

إنه لمن الصعب تحديدها بادئ ذي بدء. فالكتاب يستحضر آخر سلاطين تينبكتو قبل الغزو الغربي، كماض بعيد نتذكّره. فنشر الإسلام حدث قديم، ثابت ومفسّر أحياناً بشيء من الندم (ج١، ص٢٩٠) ولا إشارة تدلّ على المحتلّين الغربيين ومع ذلك فلايزال النصارى يشترون الرقيق في طرابلس (ج٢، ص٣٥٦) ولكنّ تلميحاً إلى الوالي العثماني الذي يجوز في الشمال (ج١، ص٢٩٣)، يعطي تدقيقاً مهماً. ويسعى هذا الحاكم إلى تطبيق قرار السلطة بالاستهانة، بنهبه ذهب الساحل قصد تعويم الامبراطورية التي تمرّ بوضع صعب (ج١، ص٣٤٧).

وتسمح مجموع تلك الإشارات المشتتة بملاحظة أنّ الحدث يقع في بداية القرن التاسع عشر، فضلاً عن إدراكنا في آخر الرواية، أنّ آثار «واو» كانت مشاهدة لأكثر من مائة عام، وأنّها لم تختف كلية إلا أثناء الفياضانات الشهيرة لعام ١٩١٣ (ج٢، ص٣٩٠-٣٩١).

ويطرح أبطال الرواية السؤال عن طبيعة العجنة الأولى، الأرض الأولى، والوطن (ج١، ص٤١١) وهذا الحنين إلى الأصل يطبعهم بعمق. فالبدو الرحّل الغرباء باستمرار، هم أطفال لأنّ الله لايحسب لهم سنوات المنفى أفلا يكون هذا الوطن الأول المجهول هو «واو»؟ وسنحاول إدراك الدلالة لاحقاً. فللسهر عليه- أي الوطن- وإنقاذه من خيانة الغبار يجب الاستجابة إلى النداء الغامض المرسل إلى الرحالة المنفي. إنّ نداء الوطن يحوّل الرجال الجبناء إلى أبطال. فقد خرج الأسلاف أي الصحراويون

القدماء- للبحث عنه، عندما أضاعوا الكتاب المؤسس (ج١، ص٤٤٣).

٤- السياق الاجتماعي الديني

توجد مجموعتان من السكّان في معارضة خفيّة. فمن جهة البيض والبدو الرحّل "«إذا استمرّ الصحراوي في مكان أكثر من أربعين يوماً، تحوّل إلى عبد. عبد مثل سكّان الواحات والمدن المسيجة بأسوار الحجارة» (ج١، ص٣١٦). وهم مسلمون، ومن جهة ثانية الزنوج (يسمّون «بيني آوي»، من قبل سكّان الطوارق، وهم حضروا إحيائيون. والرهان الجغرافي- سياسي، هو احتلال الأرض والسيطرة على مواضع الماء. ويقوم هؤلاء أي الزنوج أحياناً، بارتكاب أفظع الجرائم، بتسميمهم الآبار ومن ثمّة تفهم احترازات الأسلاف على التحالف مع قبائل «بامبارا». فلايزال قسم منها يرغب في الثأر من فتوحات المرابطين (ج١، ص١٠٢).

وتلعب القوافل التجارية التي يسيدها الأوباش أحياناً، دوراً جوهرياً في الأحلاف التي تعقد وتخرق. ويضطلع التبر إلى جانب البضائع بالدور الحاسم. فضياعه يؤدّي إلى الارتداد (ج١ن، ص٥٢)، ولم يجتمع مال مع الله في قلب عبد».

غير أنّ هذا الصراع بين الوثنيين والمسلمين يوجد أيضاً داخل قصر سلطان تينبكتو ذاته (ج١، ص٣٣٦).

إنّ الصراع عند المسلمين هو صراع مرير في الغالب بين شيوخ الطرق ورجال الفقه. فكلّ منهم يزعم محاربة بدع الجهل وإخراج السكّان من معتقداتهم الباطلة، مثل الاحتفالات التي تقام للتعزيم (ج١، ص٧٩) أو التمائم للاستسقاء (ج١، ص١١٦) بواسطة تعليم القرآن. ولكنّ تطبيق الشريعة، يمكن أن تكون له نتائج وخيمة، مثل تحرير العبيد وتعدّد الزوجات الزنجيات. وينجم عن إقامة الصدقة الشرعية إنشاء كنز عمومي، ولكنّ الانتهازيين يستغلون جهل الصحراويين بالدين كي يثروا.

إن الطريقة المقصودة في الرواية هي القادرية (ج١و ص٢٣).
فحلقات الذكر تتمّ في زاوية (ج١، ص٩٨) ومجموع المريدين يكون عودة الناس إلى الظلمات (ج١، ص١٠٥). وتترسّخ مكانة الشيخ شيئاً فشيئاً إلى أن ينتهي إلى استبعاد رئيس القبيلة (ج١، ص٤٠٩) رغم اتهام الشيخ بالفساد (ج١، ص٣٤٥)، فأدّه الذي ارتقى حديثاً رئيس قبيلة، كان قد أقنعه بالبقاء كي يعلّم القبيلة بطريقة تختلف عن تلك التي كان يعتمدها الدراويش المزيفون الفقهاء المرتزقة. فقد كان الاسلام مهدّداً بطقوس الحضرة، وبممارسات أخرى منحرفة يقام بها بإسم الرسول. فأسوأ اللصوص كانوا هم الذي يتنكرون في زي نسّاك قادمين من المغرب للبحث عن الكنوز بفضل بطاقاتهم السرية. فيوصي شيخ الطريقة بالعشق الالهي ويشرع في محاربة البدع بأن يعظّم ترتيل الآيات المقدّسة لشفاء المرضى. ولكنّ هذا الشيخ ينتهي بالقبيلة إلى هلاكها (ج٢، ص٧١). فهو الذي استسلم بالفعل إلى إغراء الملك، وتحوّل إلى سلطان دنيوي. وإنه لمن الصعب أن يوفّق الفرد الواحد بين أن يكون مصلحاً وحاكماً والحال أنّ الرئيس كان قد استقدمه وبالتحديد من أجل تحرير القبيلة. وبدلاً عن ذلك قبل شيخ الطريقة خزنة. وقد أغرى هذا قبيلة «بامبارا» بإبادة أتباع الطريقة (ج٢، ص١٠١).

هل يمكن للتعاليم الاسلامية أن تتفق مع العادة الصحراوية؟ ولماذا سيُقاد الناس إلى الجنة بالسلاسل (ج٢، ص٩٨). فالرهان كبير. إنّ قوانين الصحراء قد دوّنت انطلاقاً من حكم الجدّ الأسطوري «آنهي» الذي يذكّر دوماً بعظمة الماء في الصحراء. فقد حسب الأجداد أنّ نصّ «آنهي»، هو كتاب الكنوز، فابتلعوه ويشكّ البعض فيما إذا تمّ نقل أقواله بدقة. فالرابطة الدموية أقوى من المواثيق ولاخوف على الفرد مادام يبحث عن أصله (ج١، ص٧٥) فالنصوص الفلسفية والأخلاقية تسند دوماً إلى آنهي»، في حين أرجعت الأجيال النصوص القصصية التي تحمل روحاً تربوية إلى خيال الأجداد وحده» (ج١، ص٣٩١) فهذا الناموس القديم الذي ورد في «آنهي»، هو الذي حذّر الصحراويين من البخل بالماء حتى على العدو

(ج١، ص٤٢٣)/ ، وطلب منهم أيضاً الابتعاد عن التبر فالصحراوي لإيحتاج إلا للحكمة كي يكون سعيداً (ج١) ص٤٤٢-٤٤٣).

إنّ الصراعات القائمة بين المنافسين المذكورين سابقاً معقّدة وكلّ أشكال التحالف ممكنة. فآثار المعتقدات الباطلة للوثنية القديمة ماثلة في ممارسة هؤلاء المسلمين الطوارق. الذين يعيشون في الغالب على مقربة من الوثنيين إلى درجة يصبح معها التساؤل بغرض معرفة من هو مجوسي ومن هو مؤمن شرعياً «إن المجوسي ليس من سجد للحجر، لأن الله موجود أينما وليتم وجوهكم؟ في ذلك الحجر، ولكن المجوسي الحقيقي هو من باع الله مقابل المال واستبد له في قلبه بحبّ الذهب (ج١ن، ص٤٠٩) فالذهب ملعون، ومن يمتلك هذا المعدن يمتلكه الجنّ (ج١، ص٤٥٩ و٤٤٩) ويحسن بتر اليد على مدّها إلى الكنوز كما جاء في كتاب «الهي».

فالجنّ هم الفواعل الرئيسيون للرواية وكلّ الشخصيات على صلة بهم. وطنهم هو الصحراء وقد كان محل نزاع بينهم وبين البدو الرحّل الذين تمّ طردهم من «واو» البدائية. وكان انتجاع الطوارق الدائم يقيّدهم. وتستعمل مساحيق لابعادهم ولكنهم يحبون التنكّر واتخاذ كلّ الأشكال. لايُسَمُّون أبداً.

يخالطون النساء ويخشون الرجال. ويعني ظهور الجنّ لديهم اقتراب الأجل وعندما تقرّر قبيلة «بامبارا» إذاعة المدينة الجديدة، فإنها تتحالف مع الجنّ الذين مسخوا بني آوى (ج٢، ص٣٨٥).

٥- الحبكة العاطفية

إنّ المثلث الكلاسيكي للحبكات الروائية يوجد هنا. وسنقوم بوصفه كالآتي للتبسيط: أوخا يحبّ الأميرة تينيري التي تحبّ أوداد (ج١، ص٢٤٤). وتنسج الروابط خفيّة بين هذه الشخصيات الثلاث بمناسبة الميعاد. فبينما كانت الأميرة تعزف على آلتها، كان أوداد ينشد قصيداً، فأبكى الجمع برقّة غنائه، وهو غناء الإناث من الجنّ.

فأوخا المسؤول عن البشر، يقاوم القدر. ولّما كان خطيب الأميرة تينيري (ج١، ص٢١٩ حيث تتلى الفاتحة)، فهو لايستحق أن يخدع. فالقبيلة وهي بين يديه، تريد أن تحمي نفسها من الغبار وتثير معاناته حزن الآخرين. فهو موضوع تودّد «تميما» (ج١، ص٣٥٧) ولكنّ علّة عشقه، رسول الاله، كانت الأقوى (ج٢، ص١١٢) وقد مارست معه أميرة «إير» لعبة القطّ والفأر. وخانته إرادته على فعل شيء أمام إرادتها فاقترح عليه الأمام أن يواجه «أوداد» في مبارزة ولكنّ هذا الأخير، وهو فرد من قبيلة إقطاعية، وشريف لايمكنه أن ينزل إلى مواجهة كهذه، ولِمَ لايوجّه له تحد: «صعود حبل أدينان. ويملك الإمام سراً إذ يؤكّد أنّ أوداد لن يرجع حياً، ولكنّه يطلب مكافأة مادية للكشف عنه. ولايدري أو خاما يختار. ويتلقى أيضاً زيارة النذير الذي يحطّ في نظره- من جسد الأميرة فهي لاتعدو أن تكون مَمْخَضة عفونة وأهواء.

وفي الواقع فإنّ أوخا يهرب من الحقيقة ويتعلق بالأوهام. فهو يريد أن يُنقَذ دون أن يدفع الثمن، فحسب نذير الحرب»، عليه أن يقصد تينيري ويقول لها لستِ سوى قيح. ويقررّ يائساً الذهاب إلى تدرارات فيتأمّل في المقبرة الجماجم والتحلّل البطيء للجيف.

ويعود معافى- فيما يبدو- من هذا التأمل ومع ذلك فإنّ أوخا موزّع دوما بين ابنة عمّه «تميما» أجمل فتيات الصحراء والأميرة. فهو مغرور وأعمى ينصحه الدرويش بالنسيان والهجر ويؤكّد الدرويش قدرته على شفائه إن هو وعد بترك أوداد فدواؤه الطهارة الكاملة بمدية العرّافة السحرية (ج٢، ص٢٠٩) فإن نجح أوداد حقاً في الصعود فذلك يعني أنّ أوخا قد انهزم فالتحدّي بالنسبة إليه هو حكم القدر.

ومهما يكن من أمر، فبعد الموت يزول الانسان: الغد لايحوي غير العدم. حينئذ يتجّه أوخا نحو الصحراء، ينحر ناقته ويطلب من آخماد،

أخلص أصدقائه أن يخنقه، حتى وإن كان الإسلام يحرّم ذلك (ج٢، ٢٧٥) تلك هي نهايته الحزينة.

فالأميرة تينيري ابنة أورغ وجارية حبشية، هي الشخصية الأولى التي تذكرها الرواية. فقد علمّتها مربيتها الهوسا وتماهق والأمهارية. قالت إنّ ثمّة حياة سرية في كل لغة: إنّ اللغة تفتح الرأس (ج٢، ٣٧٢) ولكنّها درّبتها أيضاً على سلوك النساء الذكيّات. فالمرأة الذكية هي التي تطيع الله في شريعة الكون. هي الساعية للاستيلاء على أكبر نصيب الرجال ويمكنها بذلك أن تغيّر الملجأ في حال الخطر.

فقد وصلت تينيري من تينبكتو حيث يحكم والدها، فرارا من المصير الذي حدّد لها ضحيةً وقربانَ كفّارة. فأتت لتستقرّ في «واو الجديدة». ومنذ وصولها التقت أوداد ثمّ أدهشت موسى الدرويش الذي قدم لزيارتها: كيف تتحول المرأة من شيطان أرضي إلى ملاك سماوي؟ فقد أعلنت حبّها لأوداد رغم أنها خطيبة أوخا. وهي تمتلك إحساساً أقوى من الشرع الاسلامي. وهذا القرار يحزن الرئيس آدّ. ولكنّ الأميرة تكره نبش الماضي (ج٢ ,٢٩٨) فهي تعلم أنّ الله خلق المرأة لكي تستحوذ على قلوب الرجال (ج٢ ,٩٥). إنها عقيدة الوثنيين في نسائهم. فالمرأة خلقت كي تكون بهجة لكلّ الرجال. لماذا يحرّم الدستور القرآني هذا النعيم؟ (ج٢، ٢٧٦).

وهكذا، فقد أحبّت في الآن ذاته- قوةّ أوخاو مشاعر أوداد. والحال أنّ القلب لا يقسم لكنّها رفضت في آخر الأمر أوخا حتى قبل أن يموت هذا الأخير واختارت أوداد قبل التحدّي الذي طلبه منه خصمه. فالقدر لم يكن رحيما بها. اتجهت صوب الجبل يائسة، كي تلتقي بالدرويش المشوّه، الذي يحبّها دوماً واقترحت عليه ألا تكون إلا كلاً معه. فيهرب. وأثناء ملاحقتها له تقع في بئر وتغرق. وحال الانتهاء من دفنها دمدمت الصحراء وسكن الشرقي وأخذ المطر ينهمر (ج٢، ٣٤٩).

فأوداد المسمّى بودّان الجبال وعصفور الجنّة وعرّاف السحب، زوّج

من تافاوت التي رزقته إبنا . عندما يغني يسحر صوته كلّ الجمهور إلى حدّ أنّ الدرويش موسى طلب منه أن يعلمّه الموسيقى علم عشق الأميرة له بفضل المهمة السريّة للدرويش فلم يشأ أن يردّ عليه بالإيجاب بما أنّ الأميرة خطيبة لأوخا . فقانون سكّان الصحراء هو النبل . ورغم ذلك فقد كان يزور الأميرة من حين لآخر . وهو يتهم السلطان أناي بأن المسؤول عن تواصل ريح الشرقي مدّة ثلاث سنوات .

أراد آخماد، صديق أوخا، إقناع أوداد بالابتعاد عن طريق الأميرة والتنازل عنها لأوخا وكان آخماد يهلك ظمأ في الطريق إذهاجم حشد من الذئاب ناقته، فأنقذه أوداد من موت محقّق وأعلن قبوله تحدي تسلّق جبل أدينان رغم تحفظات الدرويش . فعملية الصعود جزء حقيقي من البسالة (ج٢ , ٢٣٧-٢٥٨).

وتتدخّل النباهة الانسانية واستحضار المعتقدات الباطلة المتصلّة بالجبل والودّان المقدّس الذي يسكنه . فالكائن البشري المجازف يخشى أنْ يبقى ضحية اللعنة . فمن يصعد حتى القمّة لايمكنه النزول . وبعد أن استنفذ أوداد كلّ الوسائل كي يجد شرخا يسمح له بأن يعثر على رفاقه في السهل، هلكَ في قمّة الجبل : أي خطيئة ارتكبها إذن؟ (ج٢ ، ٣٠٧).

فالصحراء لاتقبل أن نعشق مخلوقاً أرضياً . أوداد تجسّس على الجنّ بنظره إلى وطن الظلمات . ولقد بدا القدر هو الأقوى . وأعطى موته ثلاث مرثيات : مرثية أهل السرّ ومرثية أهل الحبّ ومرثية أهل الخطر (ج٢ , ٣١٧-٣٢٨).

٦- الفواعل

يوجد حول هذه الشخصيات الثلاث الأولى ثلاثة رجال آخرين يلعبون دوراً حاسماً : الدرويش وسلطان واو وشيخ القبيلة .

فقد خُصّ الدرويش موسى بفصل كامل (ج١ ، ١٨٥ ، ٢٥٠). هو

من أصل مرابطي، يتيم منذ سنّ مبكرة. وقد ربته مرضعة زنجية حرّة. ولما كان يرفض الصدقات فقد كان يعيش من عرقه وصيده. وهو يتحد مع الطبيعة وخاصة مع الطلح. وتجعل منهُ مكانته الخاصة في مجتمع الصحراء الرسول الخاص للمهمات الصعبة. وهكذا فإنّ الأميرة تينيري، رغم أنها خطيبة أوخا، طلبت منه أن يذهب إلى أوداد ويعلمه بعشقها له. إنها المأساة، إذ وقع الدرويش في حبّ الأميرة أثناء الميعاد ومع ذلك فإنه يقوم بدوره بنجاح. يدعو إلى قانون الحياة والموسيقى والشعر ولكنه فضّل الخصي لما أيقن أن حبّه المستحيل لايمكن لإمرأة أن تعوّضه. وعندما كان فاقداً للوعي كاد ذئب يفترسه. وقد سمح النقاء والطهارة لهذا الرسول بزيارة جدّته. وبعد موت العرّافة والإمام والنذير اتهم الدرويش موسى الأميرة. وكان لايزال يحبّها ومع ذلك فإنه يلومها لأنها أرادت الاحتفاظ بالرجلين أوخا وأوداد. فالدرويش خبير في المحبة بينما الأميرة خبيرة في العشق (ج٢، ٢٣٤) وبعد دمار المدينة يعثر على تافاوت زوجة أوداد مجدّداً وهي تريد خلفاً ذكراً، وبأي ثمن، حتى تخلد القبيلة. ولكنّ الذئاب تصل ويتبعها الدرويش نهائياً.

ينكر السلطان أناي على أخيُّه أورغ حقّ انتزاع الحكم من عمّه. وقد تمكّن عند هروبه من استرجاع الأميرة التي يجب أن تهدى قرباناً للحصول على المطر. فهو يريد أن يشيّد مملكة أكبر من آزجر. ويبيّن للمجوس أنّ الاستيلاء على تينبكتو ليس نصرا وحتى يقتني الأرض الضرورية لإقامة مدينته وشأن آلهة الاسطورة، فقد اشترى مساحة جلد جاموس قام بقصّه إلى سيور رقيقة وتحصّل هكذا على مساحة معتبرة. وهو يتبادل الذهب سراً مقابل البضائع المجلوبة من الشمال وينجح في إقناع الصحراويين بالغناء والشعر والعشق (ج٢، ٣٢٥). لم تكن له زوجة إذ كان الارتباط بامرأة يعني منحها روحه. فالتجارة أقلّ خطراً من المرأة. وعند الغارة الأخيرة على

المدينة الجديدة يظهر أعمالاً بطولية ويصارع ببساطة طيلة ليلتين. وإن فني فبخداع (ج٢، ٢٨٩). وقد اكتشفت بعد موته أن الصندوق الثمين الذي يحمل دوماً مفتاحه السري معه يحوي كفناً جديداً كان قد توقّعه لموته (ج٢ ,٤١١) وفي النهاية، فقد كان السلطان حكيماً.

ويتمتّع أدّه شيخ القبيلة بثقة الجميع. ربّته جدّته وقضى طفولته يسمع الخرافات التي تُحكى له. عرف الحبّ مراهقاً ثم مرّ بمرحلة صوفية. كلّ فارس عليه أن يبدأ بالعشق وهكذا يتقرّب من ثلاث تاناد تباعا (ج٢ ,٢٨-٦٣) التناد الأولى شاعرة هزمها أثناء مناظرة. ولكنّ هذه الشاعرة التي فوضّتها القبيلة تكتشف أنّ أدّه لم يقم إلا بجمع أبيات أنشدها القدامى وذلك بطريقة جديدة. فقد جرت العادة أن يذكر الشاعر المجيد مصادره بإشارات خفيّة في نصّه ولكن يجب معرفة الكذب للاستحواذ على امرأة جميلة. فهو هبة سماوية.

وتتّبع تاناد الثانية إحدى قبائل غدامس. فقد أرسل الشيخ أدّة الشاب ليتفاوض في صلح. وحصل أدّه على نعمة العقل فوفّق في مسعاه غير أنّ المرأة التي تمّ الاستحواذ عليها فضلّت الزواج من رجل حديث العهد بالغنى.

وتكون تاناد الثالثة زوجته. كذب عليها أدّه كي يجلبها إليه. وهو إن تلا عليها قصائده فليس للاستحواذ على قلبها فحسب ولكن على جسدها أيضاً. ومعرفة ماتخفيه الصحراء. ويمكنه بفضل الشعر أن يعاود البحث عن الله وزواو وواحته الضائعه. فإن كان العقل لايرى إلا طرف أنفه فإنّ الشعر يحلّق بعيداً في الفضاء. فكلّ صحراوي يولد متعطشاً للشعر ويخصّ أدّه زوجته بلغة خيالية ولكنّه يشعر ذات يوم بعبثية هذا الوضع فيعترف لها بأكاذيبه التي كانت على معرفة بها بعد إذن يغادرها نهائياً. ينعزل في الصحراء ويعكف على فترات صوم طويلة وتصيبه حمّى الحنين إلى واو. كانت القبيلة ترغب في أن يصبح الزعيم الجديد ولكنه يحسّ أنه لايزال حدثاً. كان يحبّ الذهاب إلى جبل نافوسة ليتعلّم أصول الدين على أيدي

شيوخ الطرق. ولكن الشيخ الجديد اغتيل في ظرف تسعة أشهر. إنّ النبل الحقيقي يقتضي الانصراف عن السعادة والعودة إلى السبيل المؤدي إلى واو، إجابة لنداء آخر سماوي هو نداء الواجب وأثناء انتظاره يعود ثانية إلى الصحراء بحثاً عن الإبل الضائعة. وكان يريد أن يتبعها إلى الجنوب ولكنّ عبده الأسود بوبو الذي ينتمي إلى الطريقة القادرية يعارضه. ويتقابلان في مواجهة بالسيوف ثمّ بالأيدي العزلاء (ج٢، ٨٩-١٠١).

وكانت توكل إليه مهمات دقيقة. فخيمته مفتوحة للجميع إلا للفتيات. وهو محاط بمجلس قدماء يمكنه عند الاقتضاء أن ينقده إلى أبعد الحدود. ويعرف شيخ القبيلة كيف يقبل تناقض الجمهور، على خلاف السلطان. ومع ذلك فإنّ الشيخ يستشير العرّافة المجوسية لمعرفة بلسم الجفاف. ويسمح له تفكيره باكتشاف أنّ الإقامة هي أصل كلّ شروره وشرور قبيلته. وهذا مايثير انقباضه فتعويذة الصحراء، عقيدة الصحراء، هي الاستنفار المستمر (ج١، ٤٣٤) فالخير، مثل الماء والهواء يموت عندما نحبسه في قفص أو بالأحرى عندما يعيش الانسان خلف قلاع وطنه الحمادة الحمراء إنّها جنّته واو السموات (ج١، ٤٥١). وعندما دمرّت المدينة بأكملها، كان يجوبها متأملاً القدر. وكانت تافاوت، زوجة أوداد، الوحيدة التي بقيت على قيد الحياة. ولمّا كان الدرويش المخصي لا يستطيع أن يمنحها الطفل الذي ترغب فيه، فقد اصطحبها شيخ القبيلة معه، إنهما يضمنان مستقبل القبيلة بالعودة إلى العادة الصحراوية البدوية.

٧- اللغز البوليسي

إنّ العديد من حوادث القتل العنيفة تشغل بال أفراد القبيلة. أولها قتل العرّافة تيميط بمديتها السحرية (ج٢، ١٣١). وقد اتهم كلّ من القاضي والامام والأميرة الدرويش موسى الذي أوقف وتمّ استنطاقه. فاعترف أنّه سرق فعلاً المدية في يوم ما. واعترف أيضاً أن عداوة تقوم بينه والعرّافة ولكنّه نفى بشدّة أن يكون هو المجرم. وقد عذّب كثيراً حتى يدلّ على المكان الذي

أخفى فيه ذهب العرافة التي يفترض أنه سرقها. وندّد أحد أعضاء المجلس القدامى بهذا العقاب الذي لايستحقه موسى الدرويش، بقوله «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء» ويدّعي بابا منفّذ التعذيب ألا عدل بدون قسوة. وقد شدّ الدرويش إلى باب من أبواب المدينة في انتظار الاعدام وكانت تافاوت تجيئه بالشراب والأكل.

فأول إثارة للقضية تعود في الأصل إلى النذير وقد أصبح أعمى منذ طفولته. رأى في المنام الجعران المقدّس يَعِدُهُ بإعادة البصر إليه إن هو داسه ووضع مايحصل عليه من سائل في عينيه وأثناء المدّة الزمنية الوجيزة التي استعاد فيها بصره، ميّز النذير بوضوح الإمام وهو خارج من عند العرافة بصندوق. ويكشف سرّه أثناء الموكب الذي كان يصحب موسى إلى موضع الاعدام. فكان على القاضي أن يحرّر الدرويش ويقبض على الإمام ولكنّ هذا الأخير وُجد بدوره مقتولاً في بيته.

ولّما كان السلطان غير راض عن سلوك القاضي فقد نفاه. فهو تنقصه الرحمة ولكن منصبه قاضياً يسمح له في الحقيقة بأن يثأر من الظلم الذي لحق أمه التي أصبحت جارية وأباه الذي قتل أثناء غارة قبلية. كان قد درس الحقوق في مراكش قبل أن يتفرّغ للقضاء. ويرى السلطان في الاعدام قضية الإله لاالقاضي. وقدأقام فتيان واو وفتياتها حفلة بمناسبة رحيل القاضي وعلى رأسهم الأميرة.

ويثار تحقيق ثان، إذ يبدو أن قاتل الإمام هو التاجر البكّاي(٧). نهبت قوافله في مناسبتين فكان غارقاً في الديون. وكان والي طرابلس قد باع زوجته وأبناءه لتجار مسيحيين قادمين من وراء البحار (ج٢، ١٧٦). وحاول البكّاي جهده كي يقبض عليهم ولكن بعد فوات الأوان. وقد بدأ في تذور السلم الصحراوية عند عودته إلى غدامس، إذكان قلبه فيما مضى عالقاً بهدير الذهب (الذهب لايمنح الا لمن منحه نفسه)، الذي كان يحول بينه والسكينة. فالصحراء تخاطبه باستمرار بلغة الإله وبروح المحبّة ومع

ذلك فقد بيّت انتقامه، فبعد أن أضاع شرفه في المنافسة التجارية لم يبق له غير الهروب إلى الأمام. فقد رشا ماتارا لكي تجلب له أصغر زوجات أمين التجار الأربع الشرعيات وجعلته اللحظات التي قضّاها معها يدرك اللحظة التي لاتنسى. وقد اختار تلك اللحظة ليدعو روحه المعذّبة التي استدعت إلى الغرفة المجاورة بنّاء المدينة وأمين التجار. ولما أهين هذا الأخير أمام الملأ إلى أعمق أعماقه، شنق نفسه في بيته. وقد جيء بالبكّاي إلى القاضي الذي لم يكن سوى بابا الذي أطرد حديثاً عن واو. واعترف المتهم بأنه هو الذي قتل العرافة تيميت ليستعيد زوجته وأبناءه، واتهم القاضي بأنه قد أراد أيضاً الانتقام من الرجال الذين تداولوا على أمه وحكم عليه بالاعدام.

وبعد ثلاثة أيام من تنفيذ الحكم، طعن شرطيون انتدبهم البكّاي، القاضي الباغي.

٨- في البحث عن المدينة الأسطورية

توجد مدينة واو اليوم في نسختين، واو الكبير وواو الناموس على بعد ٥٦٠ و٦٨٠ كليومتر من المكان الذي يفترض أن تكون جدّت فيه أحداث الرواية. وتتحدّث الأسطورة الطارقية عن واو ثالثة، هي واو الحريرة. وهي متعدّدة في الكتاب (ج١، ٤٤٣)، القديمة شيّدت في البلاد السوداء والجديدة، في طور التكوين وسط بلاد الطوارق في الرواية، والخرافية التي يطاردها الجميع ويسلكون الطريق إليها.

نعلم عن «واو» القديمة، أنها كانت محور قتال مستمرّ بين المسلمين والمجوس. وتعرف إذن بتينبكتو (ج١، ٢٩٨)، وقد سلّمت مقابل الذهب، وسُمح فيها بالأوثان مجدداً، ممّا أثار حفيظة الشيخ الذي اعتبر هذا الصنيع ارتداداً. وورث سكان الصحراء عن هذه المدينة الضائعة (ج١، ٢٩٧) فنّ إقامة الأسوار وكذلك الدور المربّعة والسقوف والنوافذ والدرجات الداخلية المخصّصة للنساء. ويقال إنّ الأسوار بنيت بسبائك من الذهب (ج١، ٣٥٥)

أين ضاعت هذه المملكة؟ هل هي واو الموعودة التي قد توجد أيضاً في الصحراء؟

وتُشيَّد واو الجديدة بسرعة عند سفح جبلي أكاكوس وأدينان، بعد أن تمّ طرد السكان الأصليين نحو الغرب. إنها تينبكتو الصغيرة وهي تعتمد على قوانينها (ج١ ، ٢١٤) وتسمح مرحلتها باختصار طريق الذهب ويمثّل حضورها ثورة حقيقية في الصحراء. فالذهب هو الذي يحرّك التجارة، والتجارة هي التي تخلق العواصم والمدن (ج١ ، ١٧٩) إنها فردوس مفقود (ج١ ، ٢٦٧) وقد أصبحت كعبة القبيلة وقبلة كلّ الصحراويين (ج١ ، ٤٣٨) فالعرافة تيميت هي أول من علم بسرّ تحويل الذهب سراً في المدينة. وكان الدرويش ثاني من علم بالأمر. وكان خطأ الأميرة بالتحديد إهداءها الدرويش، مقابلاً لخدماته، سواراً من الذهب صنع في الورشات السرية للمدينة ومنذ ذلك الوقت يعلم جميع أفراد القبيلة الأمر (ج٢ , ٣٣٧). وتخفي قبيلة بامبارا تأثرها منذ زمن طويل، ولكن كان عدد أفرادها لايكفي للاستحواذ على واو الجديدة. فهل لها أيضاً، أن تتحالف مع الجنّ من جهة ومع بني آوى من جهة ثانية؟ ويتمّ اقتحام المدينة في ضوء هذه العناصر الثلاثة. وبالطبع فقد قاد الهجوم الخائن أدركان وواجه السلطان في معركة خاصة ودمرّت المدينة ومن بقي حياً من الرجال تمّ اصطحابه مقيّداً بينما يحرس الجنّ النساء.

أمّا «الواو» الثالثة في الرواية، فتحوي العديد من الدلالات. فبالطبع، لاتُدعى باسمها وفي ذلك أدنى علامات الحكمة (ج١ ، ٤٠٥) إنها هذا السراب الذي يلاحقه الجميع «لو لم توجد واو في مكان ما، يوما ما، لما كان للصحراء معنى لما كان للحياة معنى (ج١ ، ٢٦٨)إنها المدينة التي لاتفنى ولما ييئس القدامى من العثور على «واو» يوماً، تركوا هذه المهمة الجليلة للفريق البديل الفريق الآخر الذي تستهويه أحضان نساء مجهولات لم يعشقهن فخسر معركة واو قبل أن تبدأ «ج١ , ٣٣٧». ولم يتم العثور عليها لا في

الصخراء ولافي القلب. إنّ اليأس من العثور على واو هو الدافع الأول لعشق إمرأة. فالقدامى توصّلوا إلى فهم سرّلغة صمت الصحراء. يجب إقامة واو أخرى والجميع ينتظر الرّحالة الذي سيقود الشبان إلى واو مروراً ببساط مفروش فوق الهاوية. وحتى يتمّ الوصول إليها يجب امتلاك القدرة على التخلص من الثياب وخاصة عدم الرغبة في الرجوع منها. الهجرة هي هروب الأرض الثابتة «واو» التي يفني الصحراوي عمره بحثاً عنها. هي عالم العراء دون حدود. وإن كان البحث عن هذه المدينة مكثفاً فلأنها تمثل عودة الأمور إلى نصابها. وفعلاً فإنّ الرجل الأول الذي يسميّه الطوارق مندام، قد طرد من واو هذه بعد أن أكل اللقمة المحرّمة (ج٢، ٢٨٧-٢٩٣) ولمّا كان الفمّ هو سبب الطرد من واو بعد أكل اللقمة الحرام، فإنّ البدو الرحّل صاروا يغطّونه بالـلثام (ج٢، ١٧) فقد أقام الله جداراً بين الصحراء وواو المخفيّة وهكذا أصبح الصحراوي رحالة أبدياً بعد أن أضاع طريق الواحة التي جاء منها وطريق الواحة التي يقصدها. وهو يعيش نفياً مزدوجاً، نفي عن الفردوس الأرضي، ونفي عن فردوس الإله. إنّه مأزق حقيقي يتواصل فيه النداء إلى الرحيل ومع ذلك، فإن كان الرحيل طويلاً، يطير العقل مع الريح ويتردّد صدى نداء الأرض. ففي البحث عن الحرية حنين إلى حياة الترحال ولكن هل أن هذه الحرية هي الجحيم؟ لايبدو ذلك صحيحاً باعتبار أن الحنيني يحول هذا الجحيم إلى نعيم (ج٢، ١٠٠) ولكنّ مربية الأمير ترى أن النداء المجهول الذي يدعو إلى التحرّر من القيد ويوهم بأنّ في ذلك وصولاً إلى «واو» لايوجد إلا في خيال الرجال (ج. ٣٣٤. ٢).

ومقابل ذلك فإن واو السماوية بالنسبة إلى السلطان، هي مع ذلك أقرب من حبل الوريد (القرآن ٥٠، ١٦) والخلاص في الاستقرار، وواو التي يبحث عنها في الصحراء هي في النفس (١، ٤٤٦) ولايجب خلطها بمملكة السماوات (ج١، ٣٩٤) وهذه العبارة موجودة في القرآن (٦، ٧٥ ون ٧-١٨٥) ولكنّها موضع القوة وليست بهذا المعنى في الرواية إذ تستعمل

بمعنى قريب من التوراة والانجيل مثلما يدلّ على ذلك التعليق الموالي «لايدخل واو الا من عبر وادي الألم وولد مرتين ضيّع نفسك تجدها (ج١، ٣٩٥)، والولادة مرتين نجدها في الانجيل حسب رواية يوحنا (٣، ٤ و٤) والضياع مقابل إيجاد النفس توجد في كتاب متّى (١٠، ٣٩) من واو نخرج عراة لأننا عراة دخلنا إليها (ج١، ٤٠٣) وهو تلميح إلى سفر أيوب (١، ٢١) أو إلى عري المسيح الذي دخل القبر عارياً (متى ٢٧، ٣٥) وخرج من القبر ذاته عارياً (يوحنا ٢٠/ ٥و٧) ولكن تبدو واو أحياناً أنها مجرّد العالم الآخر (ج١، ٣٣٦) وتحمل أولى أنوار الفجر ملامح هذه المدينة المثالية. ولكن مايجني الصحراوي من حياة الترحال والشقاء إذا لم يتوّج حياته بالعثور على واو وهو الذي لم يخلق أثراً يحمل إسمه وذريّة تحمي نسله من الانقراض والزوال (ج١، ٣٤١، ٣٤٢).

ولمّا لايوجد في القبيلة رجل واحد على قيد الحياة فاز بمشاهدة واو فإنه ليس من الغريب أن يكون هدف الجميع التضحية بكل شيء في سبيل الأولاد الأشقياء.

وحال عملية الخصي وبعد أن نزف كثيراً حتى أشرف على الهلاك عديد المرّات، وجد الدرويش نفسه على أبواب واو الأولى، «واو» البداية وواو المنتهى (ج١، ٣٧٧).

وهكذا، وبعيداً عن تقلّب هذه الشخصيات، أفلا يكون موضوع الرواية العلاقة بين الواوات الثلاث تلك التي على اتصال بالبلاد الزنوج، بلاد الذهب وتلك التي تقع في الجهة المقابلة، في أطراف الصحراء الأخرى، في نقطة يكتسب فيها الذهب المجلوب كل قيمته وأخيراً المدينة الأسطورة. فهناك تدرّج بين هذه المدن الثلاث وكأن مسيرة الكائن البشري، عليها أن تحترم عدداً من المراحل تتميز في كلّ مرّة بانفصال، وهي تسعى إلى إدراك الهدف الأسمى.

٩- اللغة

تحمل الأغلبية الساحقة من الشخصيات أسماء طوارق لها دلالات دقيقة:
أورغ: أصفر، أوداد: ودّان، تامغارت: كبيرة، تيميط سرّة، أمناي: فارس، أفوس: يد، إيدركان: شجاع، الخ...

ولما رسمت هذه الأسماء بالعربية فقد جاءت خالية من الشكل وبالمقابل فإن الناقد الذي يكتب بالحروف اللاتينية إلا إذا ماوجد بالقرب منه متكلّما بالبربرية يقتصر على التكهّن بالنطق الحقيقي لتلك الأسماء وهذه عقبة كبيرة. وفضلاً عن ذلك، فإنّ المؤلّف ينثر في نصّه قرابة العشرين عبارة من لغة «التماهق»، يتولّى شرحها، في أغلب الأحيان في هوامش، ولكنّه أحياناً يتركها غفلاً من تدقيق المعنى ويعرض له حتى أن يطبع النصّ بحروف تفناغ، رسمت بالعربية ثمّ ترجمت (ج١، ص٢٨٩).

١٠- خاتمة

إن عدم إطلاعي على المجاميع القصصية الأربع للمؤلّف وكذلك على رواياته لايسمح لي بأن أنزّل «المجوس»، ضمن مجموع أعماله كما أنني لاأنوي بيان أصالتها ضمن مجموع الانتاج الروائي العربي المعاصر. وسأختم على الأكثر ببعض الملاحظات:

ففي البدء تقدّم هذه الرواية للقرّاء ذوي اللسان العربي وسطاً غير مألوف لديهم نسبياً، وهو وسط الطوارق. فأثر الاغتراب يبعث على الدهشة ونفكّر في ذات الأثر الذي حصل لنا بعد قراءة الرواية الأولى لمحمّد عابد المزالي «على مرقص الأشباح»، وتجدّ أحداثها بين متعاونين غربيين في الكونغو[٨]. ثم إنّ الكتاب يصف بانتظام مخلّفات «المجوس» في الحضارة الاسلامية ويمكن أن نتذكر في هذا الشأن الخلاصة التي يمكن إبرازها من مجمل الانتاج الأدبي لتوفيق الحكيم. ففي الصراع الذي يضع الفكر الاسلامي القديم والأفكار الغربية الحديثة، وجها لوجه، حول مسألة الموت يتمثّل الحلّ في التجذّر الفرعوني القديم[٩].

ثم إنّ الرواية وفي مقام ثالث- تمسك باللحظة التاريخية التي كان خلالها أحد الشعوب البدوية يسعى إلى الاستقرار ونحن ندرك مدى تصدي العقلية البدوية لتعاليم الاسلام الجديدة في عهد محمد. وهنا يمكن للمقارنة أن تكون يسيرة مع خماسية عبد الرحمن منيف: مدن الملح (١٠).

وأخيراً فإن الرواية تثير مدى عدم رضا الكائن البشري في بحثه عن الاكتمال وهل أنّ هذا ممكن في الدنيا أم أنّه علينا أن نقبل ضياعنا إنسانياً لكي نتلاقى في الآخرة.

إن التجاء المؤلّف إلى الصوفي النفري، بليغ في الإجابة التي يقترحها (ج٢، ص٩٦، ١٩٤، ٣١٥) ومع ذلك فإنّ دور القدر لايمكن إهماله في زوال الصراعات الرئيسية. ويغلب على الحكاية النسق الخطّي، مع بعض الرجوعات إلى الوراء. وتذكّر ببعض الملاحم الروسية. ثم إنّ الأسلوب ينساب دون عناء فيتاح للقارئ أن يترك نفسه تنساق بيسر بفعل حركية الجمل. وتبقى كتابة ابراهيم الكوني وفق هذا المنظور كلاسيكية نسبيا. فالمجوس رواية عربية جيدة.

الهوامش

(•- Jean (Fontaine): Un roman Fleuve Libyen Al-
D'IBRAHIM AL- KUNI, inrevue IBLA, année 1997- IN 177,P.87.

١) بوشوشة بن جمعة: مختارات من الرواية المغاربية المعاصرة، قرطاج، بيت الحكمة، ١٩٩٢، الجزء الثاني ص. ٦٢٥-٦٣٤.

٢- يذكر نفس المؤلّف، وبالخصوص الدراسات النقدية التالية:

- أحمد محمّد عطية: في الأدب الليبي الحديث، طرابلس دار الكتاب العربي.

- سليمان كشلاف: دراسات في القصّة الليبية، ١٩٧٩.

-بشير الهاشمي: خلفيات التكوين القصصي في ليبيا، طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٤.

- فوزي الطاهر البشتي: المضمون الثوري في القصّة الليبية القصيرة، طرابلس، المنشأة العامّة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٦، ٣٦٨ص.

- علي سالم العقار: ملامح البطل في القصة العربية الليبية، مصراتة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٨، ١٢٩ص.

٣) المجوس، مصراتة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١، ٤٥٥ص و٤١٩ص، الطبعة الثانية، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٢.

٤) الخسوف، بيروت، دار أبو ذرّ الغفاري، ١٩٨٢، الأجزاء التي ظهرت، هي: البئر، الواحة، أخبار الطوفان الثاني، ونداء الوقواق.

٥) انظر: Allen (Toger): The Arabic Novel, 2éfme éd. New York, Syracuse University Press, 1994, p.244-258.

٦) DUVEYRIER Henri: Les Touaregs Du Nord, Paris, Challamel 1864, XXXXV+ 496 Pages+XXXI Planches

- إنّ الجبال المعنية هنا، قد رسمت في اللوحة ٣٨ من صفحة ٤١٦ مكرر ونجد تفاصيل عن أيدينان في الصفحة ٣٤، اللوحة II، رسم ٢، وصفحة ٦٠، وكذلك عن عكاكوس في الصفحة ١٥.

٧) سيدي البكّاي كان ابن عم شيخ تينبكتو المشهور.

أنظر: DUVEYRIER OP.COT, Avant Propos, PIII

* * *

آفـــاق المعــرفـــة

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

الوجبات المتوسطية

تؤكد مجمل الأبحاث المتخصصة في مجالي الغذاء والتغذية أن الوجبات المكوّنة من الخضار والفواكه والحبوب والبقوليات، مع بعض اللحوم وبعض منتجات الألبان، هي الوجبات الغذائية

(*) عبد الرحمن الحلبي: باحث من سورية، مدير ندوة «كاتب وموقف».

الصحيّة، شريطة أن تكون اللحوم خالية من الدهون، وتكون منتجات الألبان قليلة الدسم.

وفي كتيّبه العلمي، والطريف في الآن ذاته، يقدم الباحث العربي الدكتور عدنان سالم باجابر[١] توصيفاً لهذه المسألة، ويُجري مقارنة بين الوجبات المتوسطية [نسبة إلى الدول التي تشرف على البحر الأبيض المتوسط] وغيرها من الوجبات التي تستهلك في بعض البلدان الأوروبية الأخرى وأمريكا.

فإذا ما نظرنا إلى أغذية بعض البلدان المتوسطية، في الأزمنة الغابرة، نجد أن هنالك استهلاكاً أكبر للزيتون وزيته، وللحبوب والخضار الورقية، والفواكه مع كمية محدودة من كلٍّ من حليب الغنم واللحوم.

وفي معرض كلام الدكتور باجابر عن «البلدان المتوسطية» فإنه يتكلّم عن ستّ عشرة دولة، حول البحر الأبيض المتوسط، تختلف في عاداتها وتقاليدها وثقافاتها ومعتقداتها، بل وعاداتها الغذائية، مع اشتراك أغلبها في عامل واحد، هو زراعة الزيتون واستهلاك زيته في غذائها بصورة أساسية، حتى لتوصف بعض وجبات تلك البلدان بأنها سابحة في زيت الزيتون.

أما عند الدخول في الدقة فإن تلك الدول، التي منها خمس دول شمال افريقية جافة المناخ، تختلف عاداتها الغذائية- كما يراها الباحث- عن بقية الدول الأخرى «والتي منها ثلاث دول أوروبية». حيث عادةُ تناول زيت الزيتون، باعتباره مصدراً أساسياً للدهون، كان في تلك الأزمان منتشراً في سورية ولبنان وفلسطين وتركيا واليونان واسبانيا وإيطاليا، وتونس إلى حدٍّ ما.

لذا فإن الباحث يرى أن الدراسات الحقيقية التي تمّتْ ما بين الستينات والثمانينات كانت متحيّزة إلى الدول الأوروبية وبعض الدول المجاورة.

ولعل أشهر الدراسات وأهمها في هذه المسألة، كما رآها الباحث، دراسة «كيز» التي تناول فيها سبع دول متوسطية وعلاقة أنواع الأغذية بأمراض القلب وتصلّب الشرايين.

ومن بين الدراسات المشهورة، حسب الباحث، أيضاً الدراسة التي مختصر اسمها «EURATOM» والتي سبرت ست دول أوروبيّة بين عامي ١٩٦٣ و١٩٦٥، وكان مجمل معطيات هذه الدراسات، نعني دراسات «كيز ويوراتوم . . ودراسات أخرى» تؤكد أنَّ الوجبات المنتشرة في تلك الدول، والتي عمادها الخبز والخضروات الورقية الغامقة، وزيت الزيتون، لها علاقة قوية بانخفاض أمراض القلب وغيرها من الأمراض الباطنيّة، بين شعوب تلك المناطق، مقارنة بالدول الأوروبية الأخرى وأمريكا، التي تعتمد في غذائها على الدّهون الحيوانية واللحوم والبيض مع القليل من الخضار والفواكه.

ويضرب الباحث مثلاً يؤكد هذه المقارنة، ويورده على سبيل المثال لا الحصر فيقول: «في الستينات كانت نسبة إصابة الرجال بأمراض القلب في اليونان ٩٠٪ أقل من إصابة الرجال في الولايات المتحدة الأمريكية، وانتشار سرطان الثدي أقل بـ ٥٠٪ من النساء عند مقارنة البلدين.» / ص١٣/ .

ثم يرى الباحث أن الوجبات المتوسطية تعتمد، بصورة كبيرة، على زيت الزيتون كمصدر أساسي للدهون مع التقليل الملحوظ للدهون الحيوانية. ويرى أن زيت الزيتون يمتاز بأنه غير مشبع، وهو غني بالأحماض الدهنية المسماة «أحادية عدم التشبّع» وهذ الأحماض الدهنيّة تساعد على رفع نسبة الكوليسترول المفيد في الدم والمسمّى بـ «كوليسترول الشحوم البروتينية مرتفع الكثافة» والذي يعرف علمياً بـ HDL-C، حيث أن زيادة نسبة هذا النوع من الكوليسترول في الدم، على حساب النوع الخطير، المعروف علمياً بـ LDL-C، يقلل من فرص حدوث أمراض القلب وتصلّب الشرايين.

لذا فالأبحاث الحديثة تقترح إحلال الزيوت أحادية عدم التشبّع محل الدهون المشبعة كلّياً، ومحل الكربو هيدرات المرتفعة جزئياً في وجبات الأشخاص الذين يعانون من ارتفاع الكولسترول الخطير LDL-C والجلسريدات الثلاثية في دمائهم.

كما أن زيت الزيتون يحتوي فيتامين (هـ -E)، وهو فيتامين مضاد لأكسدة جدر الخلايا، التي يعتقد العلماء والباحث معهم، أن أكسدتها خطوة أولى للإصابة بالسرطان.

الخضار والفواكه

تشير الدراسات العلمية إلى أن الشعوب التي يقل فيها تناول الخضار والفواكه، أكثر عرضة للإصابة بأنواع مختلفة من السرطانات، مثل سرطان الفم والبلعوم والمعدة والرئة والمسالك البولية والقولون.

وقد اختلفت التحليلات في الأسباب، أو المواد، الموجودة في الخضار والفواكه، التي تحول دون حدوث هذا النوع من السرطانات؛ فكثير من الأبحاث تؤكد، كما يذكر الباحث، أن وجود الفيتامينات المانعة لأكسدة جدر الخلايا عند الإنسان، التي تكثر في الخضار والفواكه، والتي هي فيتامين أ(A)، ج(C)، هـ(E)، لها الدور الأساسي في منع تكون الأورام السرطانية الخبيثة.

وتشير أبحاث علمية أخرى إلى أنّ وجود الألياف الغذائية في الخضار والفواكه، سبب في منع حدوث بعض أنواع السرطان.

وتؤكد بعض الأبحاث أن هناك مركّبات «فينوليّة» تشبه في دورها الفيتامينات المانعة للأكسدة، كالتي توجد في الثوم والبصل والبندورة (الطماطم). وكثير من الأغذية النباتية لها دور كبير في منع حدوث السرطانات، في حين أن دراسات أخرى تؤكد أن هناك مواد مضادة للأورام، توجد في الخضار، مثل مركّبات «أندوز» الموجودة في عائلة الكرنب والزهرة. وأياً كان السبب فإنّ هناك حقيقة تقول: إنّ استهلاك الخضار والفواكه، بكميات جيدة وبصورة منتظمة، لها فائدة ضد السرطان، وربما ضد الأمراض الباطنيّة، مثل ارتفاع ضغط الدم، وذلك لوجود

البوتاسيوم والألياف، ثم السكري، لوجود الألياف «وتخلّص الجسم من الوزن الزائد».

كما أنها مفيدة ضدّ بعض حالات أمراض القلب، وذلك لوجود حامض «الفوليك» فيها، والذي له دور في خفض مركّب «الهوموستين»، وتحويله إلى أحماض أمينيّة.

ثم يرى الباحث أن الوجبات المتوسطيّة تميل إلى التقليل من تناول اللحوم ومنتجاتها، ولاسيما اللحوم الحمراء، ويقول: «تؤكد الدراسات أن تقليل تناول اللحوم مفيد للجسم». إلا أنّ تلك الدراسات تؤكد أيضاً أن الامتناع المطلق عن تناول اللحوم يخلّ بتوازن الغذاء. وتفترض مجمل الأبحاث أن الاستهلاك الزائد للحم (القرم) له علاقة بأمراض القلب وتصلّب الشرايين، وذلك لاحتوائه على الدهون المشبعة والكولسترول و«حديد الهيم». ثم إن الإفراط في تناولها له علاقة بسرطان القولون والبروستات عند الرجال، والثدي عند النساء، وهو يزيد من سوء بعض الأمراض، مثل النقرس، وربما أدّى إلى فقد الكالسيوم في البول وقاد إلى لين العظام. وحيث أن اللحوم تعد، في المقابل، أحد المصادر الأساسية للبروتينات الغذائية المهمة للنمو وصيانة الجسم، ومصدراً أهم لفيتامين «ب١٢، B12»، فهي لذلك ضرورية جداً، وخاصة للأطفال، إلا أن تناولها ينبغي أن يكون على قدر حاجة الجسم مع تنوّع فيها. فالوجبات المتوسطية تميل إلى تناول السمك بكمية أكثر من الدجاج واللحم الأحمر، وهذا بحد ذاته، له فائدة إضافية، لاحتوائه زيوت الأسماك على الأحماض الدهنيّة، المسماة (أميجا-٣)، وهذا النوع من الدهون مهم في خفض تجلّط الدم، والتقليل من الإصابة بالجلطة.

فنون

الحركة التشكيلية في تونس

ترك تعاقب الحضارات المختلفة على (تونس) العربية آثاراً تنطق بما شهدته إفريقية القديمة من رقي وتمدن عبر العصور، ويلمس المتنقل بين المتاحف والمواضع الأثرية في تونس، مدى ثراء الإرث الفني في العمارة والنحت والفسيفساء والصناعات الحرفية، منذ عصور ما قبل التاريخ إلى العهود الفينيقية (الكنعانية) والرومانية والبيزنطية، إلى العهد الإسلامي، وكأن (تونس) بأكملها متحف كبير يزخر بالأوابد والشواهد من كل عصر.

فبعد البواكير الأولى لنمو أشكال ثقافية بدائية، برزت المنجزات الفنية (العمارة والنحت) لحضارة قرطاجنة الفينيقية، كحصيلة تفاعل الاتجاهات الجمالية السائدة في الشرق الأدنى وافريقيا- مصر وبلاد المغرب العربي- خلال الألف الأول ق.م. وخلال العهد الروماني نمت وازدهرت مدرسة «افريقية» للفسيفساء، وقدّمت، بفضل تعدد اتجاهاتها ودقة منجزاتها، أرقى النماذج المعروفة لهذا الفن.

وقد أسهم العهد العربي الإسلامي في ثراء التراث الفني بإبداعات متميّزة، تحمل طابع التنوّع والانفتاح على الاتجاهات الواردة، مع بروز رؤية تأليفية خاصة، مثل ما يشهد بذلك الفن الإسلامي المبكر في العمارة والزخرفة، كما يظهر ذلك بوضوح في جامع (عقبة بن نافع الفهري) في القيروان.

ورغم أن الحركة الفنية الحديثة نشأت في تونس على هامش الثقافة التقليدية بتأثير التيارات الفكرية الغربية، فإن الباحث التونسي الأستاذ علي

اللواتي(٢) يرى أن التراث الجمالي العربي الإسلامي، كان دائماً قيمة مرجعية لإبداع الفنانين التونسيين، يستقي الكثيرون منه بعض عناصر أعمالهم، منذ بدايات التجربة التشكيلية بمفهومها الحديث، حتى وإن استندوا، في الأساس، إلى رؤية جمالية غربية. ومع تطور الحركة الفنية التونسية برزت اتجاهات أخرى، حاولت الارتباط على نحو أكثر عمقاً بالموروث الجماعي، وبناء تجربتها على مجموع التعبيرات الفنية الاسلامية.

وبالإضافة إلى فنون العمارة والرقش العربي والخزف التقليدي والصناعات الحرفية والتجليد وغيرها، ظهر - كما يذكر الباحث - فن جديد بتونس، خلال القرن التاسع عشر، هو الرسم على الزجاج، وقد كان شائعاً في بلاد كثيرة على ضفاف البحر الأبيض المتوسط، ويُعد هذا الفن أولى محاولات الانفتاح على البيئات الثقافية المجاورة، كما يشتمل في أسسه الجمالية على تأليف بين التأثيرات الغربية الموروثة عن عصر النهضة الأوروبي، وبين عناصر مستقاة من التقاليد العربية الاسلامية في الخط والرقش.

وعن بدايات الفن التونسي الحديث، وخلافاً للرسم على الزجاج، وتقاليد الرقش العربي، المستندة إلى قيم جمالية وروحية جماعية، يشير الباحث إلى بروز التعبير الفني الحديث بالمعنى الغربي، مترجماً عن رؤية ذاتية فردية، تضع الفنان في مواجهة اللوحة كنافذة خاصة على العالم، حيث بدأت بواكير الرؤية الجديدة في قصور الأمراء والأعيان، الذين اعتادوا تكليف فنانين أوروبيين في انجاز صور شخصية لهم منذ بداية القرن التاسع عشر، وتزامن ذلك الولع بالصور مع تحول تدريجي في نمط الحياة الاجتماعية حسب النموذج الغربي، كما يبدو ذلك في العمارة واللباس والتأثيث، وقد كان الفنان المرحوم أحمد بن عصمان، الذي تواجد في النصف الثاني من القرن الماضي، أول رسام

تونسي، يمارس فنه حسب التقاليد الغربية، في مجال الصور الشخصية على الأخص.

ولكن الرسم المسندي وغيره من التقنيات التشكيلية الحديثة ما كانت لتتطور في تونس، حسب الباحث، لو أنها بقيت مقتصرة على القصور، وكان لابد من ايجاد علاقة جديدة بين الفنان والجمهور، لتنشأ حركة فنية حديثة بمعنى الكلمة. وقد تحققت تلك العلاقة- كما يخبرنا الباحث- بظهور مؤسسة «الصالون التونسي» سنة ١٨٩٤، وهو معرض فني سنوي أسس لسد حاجة ثقافية شعر بها المستوطنون الأجانب، وصار له أثر كبير في نشر الممارسة التشكيلية والتذوق الفني، وكان الإطار الأول الذي ظهرت فيه التجربة الفنية التونسية.

وبعد أن يستعرض الباحث افتتاح المعرض الأول للصالون التونسي، يوم ١٢ أيار/ مايو/ سنة ١٨٩٤، واحتضان هذا الصالون لتيار الاستشراق الفني، الذي اكتسب حيوية جديدة في افريقية الشمالية (الجزائر وتونس). وبعد أن يحيطنا بجيل الرواد: أحمد بن عصمان والهادي الخياشي الذي يُعد أول رسام محترف بالمعنى الحديث للعبارة، بوصفه كان يتكسّب بعمله. ثم عبد الوهاب الجيلاني، الذي ساهم طويلاً في نشاطات «مدرسة باريس» مع أسماء لامعة في سماء الفن العالمي، مثل: موديلياني وبيكاسو وسوتين وشاغال وزادكين والذي كانت أعماله تمتاز بسمات «مدرسية» اتباعية، لا أثر للبيئة الثقافية التونسية فيها. ويحيى التركي، الذي كان لتجربته أبعد الأثر في تشكّل الملامح المميزة للحركة الفنية التونسية، ونموّها فيما بعد، حيث عمل على تأسيس رؤية فنية تستند إلى تعامل تلقائي مع الواقع الخاص للبيئة التونسية، في صيغ تعبيرية بسيطة، ولكنها على صلة وثيقة بالحداثة، بعيداً عن الوسائل الأكاديمية الاتباعية الشائعة في أوساط المستوطنين الأجانب. ثم عمار فرحات الذي متح من بيئة المدينة العتيقة، وخاصة طبقة العمال وصغار التجار والموسيقيين الزنوج، ثم عبّر عن أفكار عامة ورؤى رمزية، أمثال:

معاني العائلة والشباب وجمال الحياة في الريف. و(عمارة دبش) المولود سنة ١٩١٨، الذي بدأ بعرض أعماله في الصالون التونسي سنة ١٩٣٧، ثم هاجر بعد ذلك إلى فرنسا، وامتدت إقامته هناك حتى بداية الستينات. وقد أقام سنة ١٩٦٧ معرضاً ضخماً لأعماله في القاعة البلدية للفنون، جمع فيه أكثر من مئتي عمل، كانت بمثابة التلخيص لمساره الفني طيلة أكثر من ربع قرن، ثم وقع هذا الفنان فريسة اليأس والقلق، فعاد إلى فرنسا وفيها وضع حداً لحياته. ولكم تذكرنا هذه النهاية بالفنان العربي السوري الكبير لؤي كيالي الذي انتهى النهاية ذاتها.

وإذ يصل الباحث باستعراضه إلى الجيل الثاني، يذكر منهم جلال بن عبد الله، وعبد العزيز فرجي، وعلي بن الآغا، وصفية فرحات، والزبير التركي، والهادي التركي وابراهيم الضحاك. الذين ينتمون، في معظمهم، إلى ما يسمى بـ«مدرسة تونس» وهي أول جماعة فنية تضم فنانين تونسيين في تاريخ الحركة الفنية في تونس.

أما الجيل الثالث، الذي برز إلى الوجود بعد الاستقلال فيذكر منهم حسن السوفي وفتحي بن زاكور الذي التحق بها أخيراً، وفنانو هذه المدرسة يتحلون بقدر كبير من الانضباط والتضامن، مما جعل «مدرسة تونس» أكثر الجماعات تماسكاً.

نقول: بعد أن يستعرض الباحث هذه الأمور جميعاً يصل إلى «جيل التغيير»، الذي خرج على التصور السائد، والقائل باعتبار الانتماء الثقافي في الفن يشترط تحويل قيم البيئة إلى اللوحة، في إطار حكائي سردي أو رمزي، وكان هذا الموقف مؤشراً لظهور آراء جديدة بين الفنانين الشبان في بداية الستينيات، وتناقض الأسس الجمالية والتقنية لجماعة «مدرسة تونس»، حيث رأى فنانو الستينيات- أي جيل التغيير- أن التعبير عن الهوية الثقافية الوطنية، ينبغي أن يكون بعيداً عن حالات التناغم مع البيئة، وأن يحقق- بالضرورة- تجاوزاً للمضمون الحكائي لمظاهر الحياة اليومية، بتمكين

الفنان من التعبير الحر خارج القيود، والإفادة من التجارب التشكيلية العالمية. وقد رأى الباحث أن كثيراً من أولئك الفنانين يتجهون إلى التجريد والتعبيرية والسريالية وغيرها، بينما يركز بعضهم على البحث عن رموز الموروث الفني ودلالته، وتسيطر على الاتجاهات الجديدة الرغبة في التنويع والتجريب، وتبرز معاني التحوّل والتغيير كقيم أساسية في العمل الفني.

ويؤكد الباحث، ختاماً، أن الفنانين التونسيين اكتسبوا تجربة طويلة في ممارسة الفن الحديث، وتمثل أعمالهم تراثاً ساهم، إلى حدٍّ بعيد، في إثراء الحياة الثقافية في تونس، ولا يمكن المحافظة على ما اكتسبوه إلا بمواصلة الحوار لايجاد صيغة اندماج بالواقع الراهن للفن العالمي المعاصر مع المحافظة على ملامح ذاتية، وتوفر رؤية نقدية لمجموع التجارب الحالية، للخروج بها من الطرق المعتادة إلى تصوّر جديد عن مهمة الفن في تنمية المجتمع، وعن دور الفنان كعنصر فعّال في بناء مدينة المستقبل.

حزيران خليل حاوي السّادس عشر

نعم! ستّ عشْرة سنةً بالتمام والكمال انقضت، حتى الآن، على رحيل شاعر «نهر الرماد» و«الناي والريح» و«بيادر الجوع» و«الرعد الجريح»..

حين رحل، مختاراً، عن هذه الحياة في أحد أيام العشر الأول من حزيران البيروتيّ للعام ١٩٨٢ تركنا نتخبط في تفسير رحيله[٣] قال بعضنا، وأنا منهم إن لم أكن أسبقهم: «لم ينتحر ولكنهم نحروه». وقال بعضنا، ولست منهم: «كان الرجل عصابياً فانتحر». وقال بعضنا، وما أنا منهم: «كان انتحاره انتحاراً فنياً». وقال آخر، وآخر، وآخرون.. وكأنهم لايعرفون من هو صاحب فلسفة الانبعاث في الشعر العربي المعاصر!.

ومثلما شَغَلَنا رحيلُه . كنا قد شُغِلْنا بشعره . فهو جذاب مغرٍ، يشدُّك إليه شداً . ولكنه يمنعك من الدخول في عوالمه، ما لم تكن على قَدْرٍ كبير من العناد والصبر والوعي . ذلك لأنّ عوالمه الكامنة فيه غير ظواهره المعلنة . ثم إن عوالمه لاتدرك بالسهولة واليسر اللذين نجدهما في قراءة هذا الشعر .

تُحِسُّ خليل حاوي شاعراً يحمل هماً وطنياً وقومياً يكاد يطغى على همومه كافة، فيتجاوز بذلك كثيراً من الشعراء الذين درجنا على تعريفهم بـ «القوميين» .

وتُحسه شاعراً طبقياً ينتمي إلى سكان القاع في الأرياف وحواري المدن، فيتجاوز بذلك كثيراً ممّن درجنا على تسميتهم بـ «الأمميين» . وستحار كيف تدلي بشهادتك في مسألة كهذه .

تسمعُهُ يحثك على عبور «الجسر» على جسده إلى شرق يريده جديداً، وتراه في الوقت ذاته يُمعن في شرقه تشريشاً وإيغالاً في الأعماق . يضرب «القيصر بالفِرْس» عبر «بدوي» ويستحضر «السمر الطوال» .

تجده مع المرأة الموروثة وتراه، في الآن ذاته، يسعى إلى المرأة المتصورّة . وعند الإدلاء بشهادتك تقف متلعثماً بين «عشتار» بابل و«نينا» بيروت العابرة إلى باريس، وامرأة «العازر» و«شجرة الدر»، وبينهنّ تلك التي «تموت على انتظار» .

في «نهر الرّماد» سجّل الرفض، موقفاً، من معطيات الاستهلاك، واتّخذه منهجاً في رفض الدروشة والموروث الثقيل . حتى لقد سخّر الرّيح في شعره اللاحق لتكنس الرماد فيتحولّ نهرُهُ إلى نهرٍ للحياة .

بهذه المسؤوليّة حمل خليل همّ هذا الوطن، وبمسؤولية المثقف المقهور حَمل هَمّ إنسان هذا الوطن . كما أخذ يعي- بالمسؤولية ذاتها- وجوده كإنسان عربيّ معاصر خلال تململات تغييرية أخذت تحتل مساحات واسعة من الوطن العربي [ثورة الجزائر، تأميم قناة السويس، الوحدة الحلم بين قطرين عربيين باعتبارها نواة الوحدة العربية، ثورة ١٤ تموز في العراق] .

ولم يشأ هذا الإنسان أن ينفصل عن الأحداث الجسام التي عصفت، من ثم، بوطنه هذا. منها: انفصال سورية عن مصر في بداية ستينات العشرين. ومنها هزيمة حزيران في بداية النصف الثاني من هذه الستينات، وهي جميعاً خطوات حثيثة للوصول إلى الجرأة الاسرائيلية في افتضاض عدد من العواصم العربية وجرّها من جدائلها، كما السبايا، إلى حيث تشاء!.

لم يكتب خليل حاوي هذا بالخط الأحمر العريض، غير أنّ كلّ صورة شعريّة لديه كانت تقول هذا وأكثر. وقد انتهى ديوانه الشعريّ العظيم في اليوم السابع من حزيران للعام ١٩٨٢ بأقسى وأعتى الصّور الشعرية التي أبدعها خيال: طلقةٌ، طلقتان. قطرةٌ حرّة من دماء آمنت بالانبعاث، فهوى الجسد يعانق التراب.

رحل خليل حاوي وتركنا نتصارع، كما الديوك، ننتف ريش بعضنا. نهتك خلايانا، نستنزف دماءنا، لتظلّ «اسرائيل» تتكيء على أشلائنا، رغم انتصاراتنا!.

إذن دخلت المجنزرات الاسرائيلية لبنان، ويمّمت شطر العاصمة وخليل حاوي الشاعر يرى ما يرى ويسمع ما يسمع، وهو الذي لايعرف من الأسلحة إلا القلم والورق. امتشق القلم والورق. في وجه الهمجية العنصرية الشارونية، فلم يفعلا شيئاً. اتكأ على بندقية صيد، ثارت طلقة منها أصابت منهُ مقتلاً، فأخذته منّا إلى العالم الآخر دون أن تدعه يكمل إملاء سيرته الذاتية على أحد طلابه(٤).

يُملي خليل حاوي: ولدْتُ في الشوير، لبنان، أولّ كانون الثاني ١٩٢٥. نلْتُ شهادة الماجستير عام ١٩٥٥ وكان موضوع رسالتي: «العقل والإيمان بين الغزالي وابن رشد». نلتُ الدكتوراه من جامعة كيمبرج عام ١٩٥٩. نشرتُ في المجلات دراسات عدة في الفلسفة والشعر والأدب. أجدادي لم يخضعوا لإقطاع. كانوا يحترفون صناعة البناء. وكان اللبناني والسوري يفخران بأن بيتهما من صنع شويري.

والدي كان بنّاء، يعمل كعادة البنّائين الشويريين، يرتحل في مستهل الربيع إلى سوريا للعمل هناك . . . مرض والدي ولي من العمر اثنتا عشرة سنة. وضاقت بنا سبل العيش، فتحتّم عليّ- وأنا كبير إخوتي وأخواتي- أن أترك المدرسة وأبدأ العمل «فاعل». ومن أوجع الذكريات أنه كان عليّ أن أحمل الحجارة في بناء «البلوكاج» بين الطريق والرصيف. الموجع في الأمر توقّف زملائي الطلاب عن التحدّث إلي، مع العلم أني كنت أعيش من قبل حياة يمكن أن تُعدّ مترفة بالنسبة لدخل والدي . . .

في الرابعة عشرة عملت «عاملاً» متدرباً في «التطيين والتبليط». وكان العمل يقضي من العامل أن يبدأ عمله قبيل طلوع الفجر وألا ينتهي إلا بانتهاء النهار وابتداء الليل. وما زلت أذكر الحذاء الذي كان ينضح بماء الكلس فيؤثر في جلد رجلي. تأثيراً قد يبلغ حدّ التفسّخ.

في السابعة عشرة أصبحت مُعلّماً. والدي مرض سنتين فقط. ارتحلت كما يرتحل اللبنانيون إلى الجولان في أوائل الربيع وكنتُ أعمل ملتزماً صغيراً، وكان العمل ناجحاً نجاحاً معتدلاً. وفي نهاية الموسم، في أواخر الخريف، زارني والدي في عملي وارتاح إلى ما أنجزته في مجال هذه الصناعة. ولكنّي ثرت عليها وألقيت أدواتها على الأرض، وقلت له لن أعمل بعد اليوم عاملاً يدوياً مهما يكن المردود المادي. خلال هذه الفترة كنت دائماً أقرأ إلى ساعة متأخرة من الليل باللغة الفرنسية والانكليزية والعربية، ونظمتُ قصائد كثيرة في العاميّة اللبنانية ظهرت في المجلات، كما نظمتُ القليل من الشعر في الفصحى، وهذا العمل مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعرف الشويري. فالشيخ ضاهر خيرالله عطايا الشويري كان بنّاء ودرس فقه اللغة على نفسه، وأتقنه، ثمّ امتنع عن البناء ووضع أبحاثاً أصيلة في هذا المجال اعترف بأصالتها في الوقت الحاضر الشيخ عبد الله العلايلي الذي قرّر أنه لم يفد في مجال فقه اللغة إلا من نتاج الشيخ المذكور بين علماء اللغة في القرن التاسع عشر.

في الوقت نفسه كان لي شيء من الهوس العاطفي، فتعلّق قلبي بفتاة هناك في القنيطرة. كنتُ أجمع المال القليل وأوفّره لأزور القنيطرة خلال فصل الشتاء لألتقي بها في مناسبات عامّة. لها أثر في قصائدي الأولى بالعاميّة.

وبعد أن يخبرنا (حاوي) عبر (د. ساسين عساف) بأنه في الخامسة عشرة من عمره «انجرف» في الحزب السوري القومي، وحاول أن يهاجر إلى الأردن فمنعه القنصل الانكليزي، ثم بعد أن يخبرنا أن اطّلاعه كان وثيقاً جداً في الحضارة العالمية من ماقبل أفلاطون إلى آخر التطورات في الفكر الحديث، مخالفاً بذلك المفهوم السائد الذي يرى أن الفكر الفلسفي يضر بالأدب وخاصة الشعر، وكيف كان لثقافته الفلسفية بعض الأثر في تميّز شعره عن شعر الآخرين من رواد الشعر الحديث.

بعد هذا كله يحيطنا بما حدث- قبيل سفره للالتحاق بجامعة كمبردج- من صراع بينه وبين جورج عبد المسيح رئيس الحزب القومي على قضايا فلسفية «كان الرئيس يعالجها معالجة فجة». وكيف انتهى الصراع إلى إنفصاله عن الحزب، وانتقاله «من الشعور بالعدمية إلى اكتشاف قيم الحضارة العربية من جديد»، ثم إلى اعتقاده الراسخ بأن «الدعوة إلى وحدة الهلال الخصيب باسم سوريا والحضارة السورية، يجب أن تكون باسم العروبة لأنها السمة الجوهرية التي يتم بها تراث هذه المنطقة»، ولهذا كانت الوحدة مرتبطة بنزعة «تقدمية انبعاثية عبّرتْ عن ذاتها في شعري» وذلك رداً على دعاة نزعة «تغريب لبنان وفصله عن تراثه العربي». ومما كنت أقوله: «لافضل لمسلم على مسيحي إلا في أصالة عروبته».

هذه بعض الخطوط العريضة لما كان عليه الشاعر العربيّ اللبناني الكبير خليل حاوي، الذي رحل في لحظة ما من لحظات يوم من أيام حزيران المريرة، هذا الشهر الذي يظل يجيء كل عام، ويستنهض الهمم كل عام للتجمّع لا للتشرذم، بغية استئصال ما حدث فيه منذ عقود وعبر عقود. وسيظل شعر حاوي شاهد مرحلة، ومنه هذه القصيدة:

الجسر

وكفاني أنّ لي أطفالَ أترابي
ولي في حبِّهم خمرٌ وزادْ
مِنْ حَصاد الحقل عندي ما كفاني
وكفاني أنّ لي عيدَ الحَصادْ،
أنّ لي عيداً وعيدْ
كلَّما ضوّأ في القرية مصباحٌ جديدْ،
غير أنّي ما حملتُ الحبَّ للموتى
طيوباً، ذهباً، خمراً، كنوزْ
طفلهُمُ يولَدُ خفّاشاً عجوزْ
أينَ مَنْ يُفْني ويُحيي ويُعيدْ
يتولّى خلقَه طفلاً جديدْ
غَسْلَهُ بالزيت والكبريتِ
من نَتْنِ الصديدْ
أينَ مَنْ يُفْني ويُحْيي ويُعيدْ
يتولّى خَلْقَ فرْخِ النسرِ
من نسلِ العبيدْ
أنكرَ الطفلُ أباهُ، أمَّهُ
ليس فيه منهُما شبهٌ بعيدْ

ما لَهُ يَنْشَقُّ فينا البيْتُ بيتَيْنِ
ويَجْري البَحْرُ ما بين جَديدٍ وعَتيقْ
صرَخةٌ، تَقْطيعُ أرْحامٍ،

وتمزيقُ عُروقْ،
كيف نبقى تحتَ سقفٍ واحد
وبحارٌ بيننا . . سورٌ . .
وصحْراءُ رمادٍ باردٍ
وجليدْ.
ومتى نَظفرُ من قبوٍ وسجنٍ
ومتى، رباه، نَشتدُّ ونبني
بيدينا بيتَنا الحرَّ الجديدْ

يَعْبرونَ الجسرَ في الصُّبح خفافاً
أضْلُعي امْتَدَّتْ لَهُمْ جسراً وطيدْ
من كُهوفِ الشّرقِ، من مُستنقع الشرقِ
إلى الشرقِ الجديد(٥)
أضْلُعي امْتَدَّتْ لهُمْ جسراً وَطيدْ

إصدارات شعرية

«الرّياض العشق الأوّل»

الشاعر العربي السّعودي (خالد بن محمد الخنين)، يصدر ديوانه الشعري الأول، ويختار له عنوان «الرياض العشق الأول»(٥).

يخبرنا الشاعر، قبيل الدخول في محراب ديوانه، أنّ قصائد هذا الديوان كُتبتْ في مراحل مختلفة من مراحل العمر، تمّ اختيارها من عدد من القصائد التي كان الشاعر قد أعاد قراءتها المرّة بعد الأخرى، فأهمل بعضها

وأتلف بعضها، واصطفى مما تبقى ليشكّل قصائد هذا الديوان وقد أرجع الشاعر سبب هذا الفعل إلى عاملين:

الأول: اختلاف القصائد قوة وضعفاً باختلاف زمانها ومراحل كتابتها، ذلك أن ما رآه الشاعر في قصيدة كان قد كتبها منذ ثلاثين عاماً، قد تبدّل أو تغيّر فكرة وأسلوباً.

الثاني: محاولة الشاعر الالتزام في النص الشعري، بحيث يكون منسجماً مع النشأة التربوية، حسب تعبيره، ذات القيم والأخلاق والمثل. وهو بهذا الانتقاء لم يكن قد أسِفَ على قصيدة أهملها، أو أبيات أسقطها، أو عبارة استبعدها. ذلك أنه- كما أخبرنا- يكتب لأبنائه وإخوانه وأحفاده، ليقرأوا «خلاصة التجربة فذلك أولى لهم من أن يقرأوا خصوصيتها». / ص٧/

نفهم من هذه الإشارة أن الشاعر قد يكون حكم بالإعدام على عدد من القصائد التي كانت قد سجّلت «خصوصية التجربة»، وذلك من أجل إعطاء الأولاد والإخوان والأحفاد «خلاصتها»، مع أنه قد يدرك، كغيره من الشعراء، أن الشعر حالة خاصة قبل كل شيء؛ وهذا ما درج عليه أكثر شعرنا التراثي والمعاصر، حيث من الخاص يمضي إلى العام.

دارة جلجل، مثلاً، عند امرىء القيس خاصة جداً، ولكنها انتقلت إلينا منذ قرون ومازالت، حتى لقد احتلت مساحات واسعة من شاشتي السينما والتلفزيون؛ كذلك «جيكور» لدى السيّاب.

أما الجانب الفني في الانتقاء، فهو مشروع دونما شك، حتى إنّ شاعراً كبيراً، زمناً وخبرة وعطاء، مثل سعيد عقل، لازال ينظر في شعره، ويعيد النظر، كلّما خطر له أن يعيد نشره.

«الرياض» على كل حال، التي كانت عنواناً عريضاً للديوان، يتبعها عنوان فرعي هو «العشق الآخر»، نقول: الرياض هذه يمكن أن تكون المدينة التي هي عاصمة موطن الشاعر، ويمكن أن تكون رمزاً لكلّ جمال رأته

عيناه، ولكلّ صبوة عاشتها جوارحه، عبر رحلته الطويلة في كثير من بلدان الوطن العربي، وبعض بلدان العالم.

إلا أن انتماء الشاعر لموطنه الأول، ولرياضه، كان شديد الألفة والتماثل والتماذج مع انتمائه الواضح إلى الوطن العربي الكبير، بدليل تغنيه بمعالم التاريخ المشترك، الذي يشكل بوابة الدخول إلى الوطن الكبير، انطلاقاً من شبه الجزيرة العربية، التي امدّت هذا الوطن بإنسانه عبر العصور.

ففي نظرة الشاعر إلى نجد، وإلى الحجاز بالتالي، سيعيد على أسماعنا أسماء عدد من القبائل والبطون العربية، التي عرفناها عبر التاريخ بمثابة الخزان البشري الذي انداحت منه الهجرات لتشمل الأصقاع العربية كافة، من الفرات إلى قرطاج، أمثال: طسم وجديس وعاد وقحطان وربيعة ومضر وثقيف.. والأمكنة، أمثال: إرم والرقمتين وأم القرى واليمامة والطائف.. كما أنه لم ينس أن يمرّ بالنّبات الخاص جداً أمثال: العرار والخزامى والأراك والشّيح..

وإذا كان مهرجان «الجنادرية» - بمن ضمّ إليه من أحفاد هؤلاء من أكثر أقطار الوطن العربي - كان المحرّض الأول للشاعر على كتابة قصيدة «الحاملون الشمس»، فإن قصيدة «قلعة المجد» للجواهري كانت المحرّض الثاني؛ حيث انطلق منها الشاعر الخنين، وزناً وقافية، ليجعلها وعاء، ينقل إلينا ما أراده الشاعر من قول:

مَواطنُ كلُّ شعْبٍ في مرابعها   قد عانَقَ المجدَ حتى هامَ أو نَطَقا
والحاملونَ شُموسَ العلم ساطعةً   والحاملونَ سيوفَ العزِّ يومَ لقا

الواقع أن هذه القصيدة كانت الأضعف، من الوجهة الفنية، من القصائد الأربع والعشرين المتبقيّة في الديوان؛ إما لأنها جاءت تقليداً

لقصيدة باتت شهيرة بعد أن لحّنها موسيقي متمكن وغنّتها مغنية معروفة، أو لأنّ التزامه بالقافية «الجواهرية» اضطره إلى استخدام كلمات جافية. ، لكي تناسب هذه القافية، أمثال قوله: «إلا تجرّعتُ فيك الصابَ والعلقا».

حيث أنّ الصّابَ بوصفه نسغاً لنبات مرّ، يمكن استخدامه رمزاً في المشروب الصعب، أمّا العلق فهو حيوان، لايتّجرّع، وإنما يعلق بمكان ما من حلق الحيوان غير العاقل، أما الحيوان العاقل، أي الإنسان فبوسعه أن يتلافاه بقطعة قماشية يمتص عبرها الماء إذا كان ملوثاً. وإذن فـ«العلق» الذي حشره الشاعر في قصيدة جاء تلبية لمتطلبات القافية التي كانت غليظة حتى في صدر القصيدة الأم، فما بالنا بالبنت؟.

لقد تعامل ديوان الشعر العربي مع قافية «القاف» في أكثر حركاتها، فتحاً أو كسراً أو ضماً، إلا أنّ قلة من الشعراء هم الذين أحسنوا استخدامها في عطائهم الشعري، ومن هؤلاء القلة الشاعر الراحل أحمد شوقي، حيث جاءت «القاف» على يديه أكثر رقة وعذوبة وسلاسة:

سلامٌ من صبا بردى أرَقُّ ودمعٌ لايكفكف يا دمشقُ
وبي مما رمتْكِ به الليالي جراحاتٌ له في القلب عُمْقُ

وقد لحنها الموسيقار الراحل محمد عبد الوهاب، وغنّاها منذ عقود عدة، وما زلنا نستمع إليها بشغف حتى الآن. ذلك أن الشاعر شوقي استطاع أن يرقّق هذه «القاف» حتى كاد يخرجها من قَلْقَلَتيها الصغرى والكبرى اللتين جاء بهما علم التجويد.

قصائد الديوان الأخرى، ولاسيما قصيدة «مناجاة» تنفّستْ بحريّة وأعلنت حضورها، حيثما أرادت، في مساحة وجودها من الديوان. ليس لأنها اقتربت من الشكل الشعري غير التقليدي، بل لأن الصورة فيها أسفرت عن وجهها الصبوح بوضوح:

وهذي النظرةُ السمراءُ

أشهى ما تمنّيتُ
وأشهى ما تصورّتُ/ وأشهى ما أضاء على الذرا/ كوكبْ
أفتّشُ عنك في عُشب السُّفوحِ
وفي همسِ الفراشات الحزينة
للمصابيح،
وفي ظلّ ينادمُني
غداةَ الفجرِ يوقظُني/ على شجوِ التسابيحِ
أفتّش عنكَ/ في أرضٍ.. إلى أرضٍ
أفتش عنكَ/ بين النّبْضِ والنّبْضِ
وأسألُ كيف ألقاك؟
أفتّشُ عنك؟.. كيفَ؟! وأنت،
أقربُ من رفيف النبض في دفء الشرايين
وأهمسُ من صميم الروح:/ يا قمري أحِبّيني!!

هذه الصور المتلاحقة في هذه المناجاة تنساب برقة، ومن غير ماعثرات، ولا ينقطع انسيابها إلا عند كلمة «صميم» المطروقة كثيراً في الشعر والنثر العربيين، ولهذا فإني أعتقد أن فضاء الصورة سيكون أرحب لو أن الشاعر قال: «وأهمس حيث تسري الروح»، وعندئذ يمكنه القول: ياقمري أجيبيني» بدلاً من قوله: أحبّيني».

على كل حال، ومهما تكن الملاحظات، فإن «الرياض» قدّم لنا شاعراً عربياً اسمه خالد بن محمد الخنين، أمسَكَ بناصية الشعر وقادها حيث يشاء، فانصاعت مطواعاً إلى مشيئته.

إحالات

١- باجابر، د. عدنان سالم. الأكل الوسطي وحكاية هرمين، كتيب «المجلة العربية» العدد الحادي عشر، ذو القعدة ١٤١٨ هـ آذار/ مارس ١٩٩٨م.

٢- اللواتي، علي. ملامح من الحركة التشكيلية الحديثة في تونس. ضمن مجلة «عالم الفكر» المجلد السادس والعشرون/ العدد الثاني/ ت١/ اكتوبر/ وك١/ ديسمبر/ ١٩٩٧.

٣- الحلبي، عبد الرحمن. شهادات متباينة في مسألة صعبة، مجلة «الآداب العدد/ ٦/ حزيران/ يونيو/ ١٩٩٢ بيروت.

٤- عساف، د. ساسين. السيرة الناقصة، مجلة «الآداب» م.س

٥- ديوان خليل حاوي ط٢ دار العودة بيروت ١٩٧٢.

٦- الختين، خالد بن محمد. الرياض العشق الأول ط١/ ١٤١٦/ هـ/ ١٩٩٥م.

* * *

كتـاب الشـهر

تاريخ الايديولوجيات
الجزء الثالث
المعرفة والسلطة

ميخائيل عـيد

فـي كـل جديد جداً نرى الكثير من القديم جداً.. هكذا كانت الحال وهكذا هي كائنة، فالقديم لا ينتهي بل يمتد، وما من جديد يولد من ذاته... والسلطة تسعى دائماً لاقناع المواطنين-الرعايا، أو الرعايا-المواطنين، ولا فرق، بأنها شرعية جداً

(*) ميخائيل عيد: اديب وشاعر من سورية، يعمل في الحركة الثقافية منذ الاربعينات، آخر أعماله: «الفانوس السحري».

وأنها السلطة الافضل بين أنواع السلطات المتاحة. . . هكذا كانت الحال بالامس وهكذا هي كائنة اليوم، أما التسميات التي تطلق على هذا النظام السياسي أو ذاك فهي أنواع من «الماكياج» توضع على وجه النظام من أجل أن يبدو أقل قبحاً في أنظار العباد. لقد اجتاح هولاكو، منطقتنا ذات يوم فقتل ونهب، وزعم أن له مبرارته، الشرعية، أو «الانسانية» أو. . لافرق. . . واليوم نسمعهم يهددون بابادة الملايين من العرب وبابادة من يتعاطف مع العرب من المسلمين وغير المسلمين من أجل التستر على فضيحة ما، لم يرتكبها العرب، بل ارتكبها رئيس الدولة الكبرى حامية الديمقراطية! ولا عجب. . . فالقوة الغاشمة هي القوة الغاشمة. . .

تتقدم المعارف على مر التاريخ وتتغير مظاهر الاشياء، ثم يكون كل شيء «جديد» في خدمة الاقوياء الجدد. . . وتبقى الدعوة الى الرحمة والعدل والشفقة تثير الشفقة، وحكاية الصياد والعصافير الذبيحة قد علمتنا أن ننظر الى ما تفعل اليدان لا أن نكتفي بما تقوله الشفتان وألا نصدق دموع العينين.

إن فرانسوا شاتليه يقول في مقدمة الجزء الثالث من تاريخ الايديولوجيات الصادر عن وزارة الثقافة-ترجمة الدكتور انطون حمصي: إن معرفة الايديولوجيات تقتضي الذهاب والاياب «من العام الى الفردي، من المذهبي الى الحدثي، من الكتابات الفريدة الى ما نستطيع معرفته عن الوجود الواقعي أو الحلمي للشعوب»(ص٦). لكنه يردف «إذا كان هناك بعض الكآبة في التحقق من كون المثل العليا التي كانت تحرك الموسوعيين أو وطنيي الثورة لم تؤت الثمار التي كانوا يتوقعونها منها، فمن الطيش أن نتلفع بالغلالات السوداء لوارث إرث كارثي وأن نلعن الأجداد. .»(ص٧) ومع ذلك فهو يرى «أن المستقبل فكرة حزينة جداً سواء أكان ذلك من ناحية الامال الخداعة التي تثيرها أم من ناحية الممارسات القاسرة التي يجيزها، إلا إذا اتقينا شروره متذكرين ما يقوله المثل: «الاسوأ ليس مؤكداً قط»(ص٨).

عنوان الفصل الأول هو «ايديولوجية التقدم» والمقال الاول فيه بقلم بيير فرانسوا مورو وعنوانه «المجتمع المدني والحضارة» وهو يرى أن الايديولوجية «مقسورة على خيارات يوازن غير المرئي، فيها، المرئي» «وتعود الاخلاق لتدخل الى الموضع الذي كان يظن أنها استبعدت منه»(ص١١) وسيرى المنظرون ان

الخصوم يلحقون نظرياتهم بهم. وبعد العصور الوسطى لم يكن «في الامكان ترك الارسطوطالية تعود الى النور» وكان ينبغي «انضاج نظرية للمجتمع المدني من أجل تجنب التخلي عن استثمارها للنظريات المنافسة»(ص١٢). ولم يعد الامر يدور «حول طبيعة الدولة، بل أصل السلطة..» وكان على لوك أن يدحض «الحق الالهي للملوك في «البطريركية»»، «إلا أنه يبدو أن تفكيك الحجة الاسرية لجعلها تبدل معسكرها أفضل بكثير من دحضها». «وأياً كان يمكن أن يكون المالك الشرعي للعالم بأسره... » مادام آدم هو ابو البشر جميعاً. (ص١٥) لكن الطبيعة لم تعط لأحد «حق إمرة الاخرين..» والسلطة الابوية تنتهي «حالما يصبح الابناء قادرين على التصرف»(ص١٦).

ويكتمل تكون المجتمع المدني «كموضوع مستقل» لدى ماندفيل. ويتحدث عن «الترف، الربح، العلاقات التجارية والسعادة. ونحن نعرف موضوع «خرافة النحل»: عيوب خاصة ومنافع عامة». ويلح مانديل على توكيد «المسافة بين المجتمع المدني والاخلاق»(ص١٨). ويعلن دولباخ: «المصلحة، أو حب الذات المستنير» هي أساس الفضائل الاجتماعية». وعادت «الى الظهور فكرة تقسيم العمل»(ص١٩) وإذا «كان تفاعل المصالح هو عقلانية المجتمع العليا، فإن هذه العقلانية خفية على الافراد الذين يستمتعون، مع ذلك، بخيراتها». ويرى هيغل أن «الطبيعة لم تجعل البشر أخياراً ولا أشراراً، بل المجتمع هو الذي يجعلهم نافعين أو فاسدين» والعقل البشري «يتشكل ببطء عن طريق ضروب التقدم الطبيعية للحضارة»(ص٢١). إن مفهوم الطبيعة «غالباً ما يتردد في العصر الكلاسيكي. فالفنون والسياسة والعلوم والاخلاق ترجع اليه». وكانت الطبيعة كمصطلح «عند نقطة تقاطع تيارات ايديولوجية عديدة، والتمييز بينها أمر هام»(ص٢٣). فلها معنيان رئيسيان الاول: «بوصفها نظام كون راسخاً خلق ونظم دفعة واحدة يستخلص ديمومته الحقوقية من ديمومته الفيزيائية».

والثاني: «إدانة للطبيعة مفهومة ضمن لوني الشر ونفي الكينونة»(ص٢٤). فلا أهمية لخيرات «هذا العالم» ولا ينبغي المطالبة «بحقوق

بشرية»(ص٢٥) لكن فرانسيسكو دو فيتوريا «لاهوتي سالامنكا» رأى أن «هناك طبيعة بشرية عامة وبالتالي مستقلة عن الايمان»(ص٢٧) وهو هنا «يؤكد فلسفة حقوقية» إذ في كل انسان «طبيعة واحدة»(ص٢٨). والانسان «يبقى على صورة الله حتى حين يجهله». وليس للمسيحي «من تفوق على الوثنيين خلاف معرفته اكثر مما يعرفون هم أنفسهم أن لهم حقوقاً»(ص٢٩). والله «يسقط مطره على العادلين والظالمين»(ص ٣٠). وتوحيد النوع البشري «يكون في المسيحية وليس بوصفه بشرية». وبدت الليبرالية «كخطاب في المجتمع المدني وليس كلاهوت أخلاقي حول هذا المجتمع»(ص٣٥) «وسوف تتوطد ثلاثة سلاسل من الافكار انطلاقاً من نظرية الطبيعة البشرية هذه: ملكية الجسد، مذهب قابلية الاجتماع ووحدة الجنس البشري»(ص٣٦). ويستند بناء الملكية الخاصة، بكامله، على «امتلاك الفرد الشرعي والجلي لجسده الخاص»(ص٣٧).

وقابلية الاجتماع تنظم بعداً «اجتماعياً قائماً على الحق الذاتي». ويرى سواريز أنه على الرغم من انقسام الجنس البشري الى شعوب وممالك «فإن له، دائماً، شيئاً من الوحدة التي ليست هي نوعية فقط، بل هي ايضاً، إن صح هذا القول، سياسية وأخلاقية»(ص٣٨).

وفي ضوء مفهوم الطبيعة «تتحول المذاهب، في النقد الأدبي نفسه، دون أن تعي ذلك، عن شعرية ارسطو»(ص٣٩). والصلة «التي تربط القانون الطبيعي بالقوانين الوضعية ليست اكثر زمنية من الصلة التي تربط حالة الطبيعة بحالة المجتمع»(ص٤٣). والحق الطبيعي كما يقول هوبز هو «حرية كل انسان في استعمال قدرته على هواه ليحافظ على طبيعته وحياته»(ص٤٥) والحق «هو جوهر عمومي. فاذا لم يكن لكل الافراد القوة نفسها، فإن لهم الحق نفسه» والحق «المتساوي يقع في قلب القوة غير المتساوية وانه محدد، سرياً، بها..»(ص٤٦)

عنوان المقال الثالث هو «الشعب والأمة» وهو بقلم جيرار ميريه ويبدأ المقال بسؤال «ما هو الشعب؟» ويعرف الشعب بانه «المرجع الإلزامي والمصدر لكل سياسة منذ أن ترددت، في اوروبا والعالم، اصداء ما يسمى «المثل العليا» للثورة الفرنسية المظفرة. وهكذا يمكن لايديولوجية الشعب أن تقارن بمرآة

سحرية تقول حقيقة سياسة ما –سلطة ما– كلما سئلت عن ذلك»(ص٥٣). فليس الشعب سكاناً «بل هو مبدأ، وايديولوجية الشعب هي المجموعة المنسقة للدلالات المتنوعة التي تستنتج من هذا المبدأ». ثم يأتي السؤال: «متى يكون الشعب سيداً، ما معنى السيادة؟»(ص٥٤) إن الشعب هو ما كانت الجمهوريات «دونه مستحيلة»(ص٥٦) ألا يوجد الحزب وراء الشعب؟ والحزب «هو الصورة الناجزة، المعقدة للأمير، هذا الأمير الذي كان ماكيافيلي، من قبل، يريد انتاج صورته». إن الشعب «هو أساس السيادة الحديثة». وهو «روح النموذج الدولتي». وهو بالتالي «اسطورة قوة حقيقية». فطموح الدولة هو «أن يطيع الشعب باسمه الخاص: كل فرد يطيع الجميع ولا أحد يطيع شخصاً»(ص٥٨).

إن الأمة هي التي تلعب الدور في التحول: «الامير، الشعب، الحزب» و«الأمر يدور، فعلاً، حول تعيين موقع الامة»(ص٥٩). فالثورة «بداية مستعادة لنموذج الدولة»(ص٦٠) ونظرية «الحكومة الثورية جديدة جدة الثورة التي أتت بها». والثورة بالنسبة للارستقراطية «موضوع رعب» «وليست بالنسبة للطغاة، سوى فضيحة، وليست لكثير من الناس سوى لغز»(ص٦١).

إن فكرة الامة «أنانية كانت أم عالمية، ثورية جداً مع ذلك». فهنا يتم اشغال مكان «العاهل» الشاغر بالشعب أو بممثليه... والشعب «في الديمقراطية، لن يفعل شيئاً خلاف استعمال السلطة التي كان الطاغية يتعسف في استعمالها. وعندما أصبح الشعب أميراً، خلدت القوة، وبالتالي جرى الاحتفاظ بالسيادة»(ص٦٤). فالجسد السياسي هو «فكرة وحدة المملكة، ثم وحدانية مركز السلطة»(ص٦٦). ووحدة الجسد هذه هي، نفسها، وحدة الامة»(ص٦٧). ونموذج الدولة «هو نموذج الأمير سواء أكان هذا الاخير العاهل أم الشعب أم الحزب». وما تأتي به الثورة هو «الكشف عن الامير، أي عن الدولة»(ص٧٠).

«إن عهد الحق والقانون هو ما يدشنه الحلول الثوري للشعب السيد». ويكتب سان جوست: «ليس للانسان، في حالة الطبيعة، حق البتة لأنه مستقل. فالاخلاق تقتصر، في حالة الطبيعة، على نقطتين هما الغذاء والراحة». وفي الحالة الاجتماعية يجب «أن تضم اليهما المحافظة على

البقاء»(ص٧١). و«حيث يسود القانون تسود الحرية». وايديولوجية الشعب هي «ايديولوجية الحرية بالقانون» «ومن أجل ذلك كان نشاط الثوريين التشريعي عظيماً»(ص٧٢). وكان سان جوست يقول: «عندما نتحدث الى موظف يجب ألا نقول «يا مواطن» فهذا اللقب أعلى منه». . والمجتمع «غير قابل للفصل عن الامة و«الوطن». إنه يشير الى انتماء الى جماعة»(ص٧٣). وتبدو الدولة «كترجمة حقوقية للشعب، ويبدو هذا الاخير كأسطورة حقيقية للقوة». والطغيان هو «غياب القانون»(ص٧٦) وفكرة الثورة «اساسية بالنسبة للدولة» إنها صورتها، وتكون دائماً «في خدمة تأسيس الدولة والمحافظة عليها»(ص٧٨). والدولة «ثورية بالطبيعة ولا تبقى إلا بتحولها. .» وهي «تخشى الموت، تماماً كالبشر الذين يستسلمون للهرب من هذا الخوف الأقصى» على رأي هوبز(ص٧٩)

يبدأ مقال جيرار ميريه «الحرية والمساواة» بالقول: «الحرية والمساواة هما الكلمتان السيدتان في الثورة الفرنسية. فباسمهما جرت الأفعال وتحقق النصر». وهما حقان. . (ص٨١) وهما «ولاديتان» ومواطنة الانسان شرط للحرية(ص٨٢) «فالانسان ليس انساناً ما لم يوجد كمواطن». والانسان «موضوع طبيعي للحق»(ص٨٣). وهذا يعني «تمتعه بارادة حرة تحرره من كل طاعة، ومن كل عبودية. والتبعية علامة خضوع وقرينة للطغيان». واذا كان للمرء «الحق في التمرد، فان كل تمرد وكل ثورة مشروعان. والمقاومة، فعلاً، اكثر من حق، إنها واجب»(ص٨٤). ولم يكن «فن الحكم، حتى الان، سوى فن نهب العدد الكبير واستعباده لصالح العدد الصغير، ولم يكن التشريع سوى وسيلة تحويل هذه الانتهاكات الى انظمة»(ص٨٥). وقد أعلن روبسبير في مشروعه: «ان الملوك والارستقراطيين والطغاة، مهما كانوا، هم عبيد متمردون على سيد الارض الذي هو الجنس البشري وعلى مشروع الكون الذي هو الطبيعة»(ص٨٨). والحرية «غير قابلة للانفصال عن مقاومة الطغيان». والارهاب هو «العدالة السريعة، القاسية، الصلبة، فهو، اذن، صادر عن الفضيلة». وهو «نتيجة لمبدأ الديمقراطية العام مطبقة على اكثر حاجات الوطن

إلحاحاً»(ص٨٩). والحرية «كحق هي تأكيد الواجب الذي كان رجال ذلك العصر متعلقين به تعلقاً قوياً، واجب الانتماء الى هذه الانسانية التي يساوي، فيها، كل انسان أي انسان اخر (المساواة) بعيداً عن كل رتبوية طبيعية»(ص٩٠). وصاغ كانت الضرورة الاخلاقية كما يلي: «تصرّف كما لو كان مبدأ فعلك يجب أن ينصب كقانون عمومي للطبيعة»(ص٩٢). وكان القرن الثامن عشر «هو عصر الاخلاقية»(ص٩٣).

و«مسألة الديمقراطية» مرتبطة «بفكرة الأنسانية»(ص٩٤) وكان جهد الثورة يقوم «على ربط الفرد بالقانون». ومبدأ الفرد «هو في الجماعية التي يكون عنصراً فيها ويعبر عنها القانون». واكون حراً «شريطة أن يكون جاري حراً هو نفسه. والمساواة تفترض، بالتالي، الحرية»(ص٩٥). «وايديولوجية الحرية ليست شيئاً آخر خلاف ايديولوجية المساواة أمام القانون»(ص٩٦) والفلسفة السياسية «أو نظرية الحق» بظهران كسلاحين «ضد الطغيان»(ص٩٧). والعقد الاجتماعي «ليس سوى الانتقال من القوة الى القانون»، «من العزلة الى الجماعة»(ص٩٩). «وعلاقتي بالاخر هي علاقة مساواة تامة، وأنا آخذ هويتي من القانون حصراً، أي من الدولة»(ص١٠٠).

عنوان الفصل الثاني هو «ايديولوجية الانسان» والمقال الاول فيه لفرانسوا شاتليه وعنوانه «الوعي والاخلاق». وهو يرى أن «كل المجتمعات خاضعة لأخلاقية، لمجموعة من القواعد المتفاوتة الترتيب التي تحدد المستقيم والمنحني، المسموح به والممنوع». وقد رأى الاغريق أن المسألة الاخلاقية «غير قابلة للفصل عن المسألة السياسية -مسألة تنظيم الجماعة والحق- وعن مسألة نظام الوجود- مسألة موقع الانسان داخل الكون والطبيعة»(ص١٠٦). ونشأ تيار علمي «متزايد الضبط والقوة يعارض الميتافيزيك القديم بالصورة الظافرة للفلسفة الجديدة»(ص١٠٨). وجرى توكيد أن العلاقة «بين الانتماء الديني والإخلاقية علاقة كاذبة». فالدوافع الدينية ليست الدوافع الوحيدة. ثمة «دوافع كثيرة اخرى»(ص١١٠). منها حب الثناء والخوف «من الفضيحة وغيرها»، «أما العمل فهو من شأن الاخلاق والظروف والقناعات

الفردية»(ص١١١) وقد رأى هيوم أن الطبيعة البشرية، كلها، مكونة «من جانب الخبرة وأن وحدتها لا يمكن، لهذا السبب، أن تكون إلا تاريخية»(ص١١٤) ويرى آدم سميث أن لدى كل انسان «مشاعر قبول ونفور حيال هذا السلوك او ذاك» ولذلك «لا يمكن للاخلاق الانضباطية أن تكون سوى نتيجة استقراء حذر. وهي لا تشكل، على كل حال، سوى تذكير»(ص١١٤).

اما بشأن الاخلاق والحرية «فالانسان، مرئياً من جانب الفيزيائي وعالم النفس والبيولوجي، ليس حراً»(ص١١٦) «الا أنه يمكن أن يتكون كحرية». و«إنه يستطيع اختيار الطاعة، الخضوع للدوافع، الوقوع في مجال الحتمية، مجال التبعية»(ص١١٧).

إن «ايديولوجية الاخلاقية والوعي الاخلاقي» «تتمفصلان، اليوم، في عصر ما يسمى «ايديولوجية العلم»، دون أن يخلو ذلك من صراع، مع خطابات السلطة العلمية-التقنية والدولة العالمة»(ص١٢٣).

وتكتب ايغلين بيزيه-كوشنر في موضوع «الطاعة والقانون: الحق» فتقتبس قول اليكسيس دو توكفيل «الناس راضون تقريباً إن كان المشرع هو نفسه الذي يتولى انتزاع حريتهم منهم»(ص١٢٤). ثم تقتبس من القانون الجيروندي القول «المحافظة على الحرية تتوقف على الخضوع للقانون الذي هو التعبير عن الارادة العامة»(ص١٢٥). لتؤكد «يخيل الى الحديثين أنهم يعبدون آلهة جديدة ويحملون الى القانون هذه العبادة نفسها التي مارسوها بالنسبة للقانون الذي يجسد دولة مماثلة وأخرى». والقانون ينشيء «في كل نظام علمه الخاص» «ليضمن وصول الرقابات الى الرعايا ويرجح رأي الاسياد»(ص١٢٦). «وسوف تهب، دورياً، ريح الاصلاح دون ان يتغير شيء». «أو من أجل أن لا يتغير»(ص١٢٧). والحق ينتمي الى الدولة دون أن تكون الدولة «دولة حق». وثمة ما يشير الى «عبادة القانون، عبادة المعيار»(ص١٢٨). وعمومية القانون «هي، وحدها، التي تعبر عن الارادة الفردية»(ص١٢٩). لكن الفرد المشرّع ليس «سوى اسطورة». إن الأمر «يدور حول مراقبة المشرع، تجريده من كل مبادرة واستقلال، الخلط بين اداته وإرادة الأمة»(ص١٣٠). والقانون «لا

يستطيع أن يعطي الامتياز للشؤون والمصالح الخاصة»(ص١٣٣). «واذا كان للمصلحة العامة قيمة اسطورة، فذلك لأنها تقنّع التسلسل الاجتماعي للمصالح الخاصة»(ص١٣٤). وكلما «حسن انشاء القانون زاد تضييقاً لحقوق أحد طرفي التعاقد». «ومن المؤكد أن المساواة أمام القانون شكلية فقط»(ص١٣٥). أما الطغاة «فأنتم لا ترونهم إلا قائمين في ظل القوانين أو مستمدين مبررهم منها»(ص١٣٦). «وأنواع فساد الاقتراع العام لن تكون سوى أمر طارئ أمام ضروب تقدم الشرعية وحسنات «دولة الحق»»(ص١٣٨)

«إن المشرع، إذ يصبح عالماً محبوساً في برجه العاجي ومتأملاً في عدالة قاعدة الحق أو موزعاً غير معلن للعدالة، يضع نفسه، في الواقع، في خدمة القوة المشرعة، هذه القوة التي نعرف أنها ليست ما يقال عنها»(ص١٤٠). وصحة المعايير «محددة، حصراً، بالمنظومة التي تنتمي اليها»(ص١٤١) «والسلطة القضائية، يجب أن تكون «مستقلة عن السياسي وتابعة، أيضاً، للمعيار المولجة بتطبيقه»(ص١٤٢). والسلطة السياسية «في حاجة الى قاضٍ يعطيها تكريس الشرعية»(ص١٤٣). «وليس عجيباً أن يكون الاثنان، القاضي والادارة، واقعين في مبدأ دولة الحق ونقصها» «ودولة الحق «اختراع» مكرس لانتاج الوهم الحقوقي»(ص١٤٥) «فالمعيار لا يعطي المواطن سوى وهم عدم كونه تحت رحمة أحد، في حين أنه، في الدرجة الأولى، «تحت رحمة مجهول يدير التطبيق»»(ص١٤٦) والسلطة التنفيذية «ليست سلطة تنفيذ فقط»(ص١٤٧) «فالحق كله سياسي، ودولة الحق وهمية». والشرعية «مركزية، وهي تنمي سلطات أجهزة الدولة وتدمجها في وحدة الدولة-المعيار منتجة، على هذا النحو، وحدة السلطة، السلطة عارية»(ص١٤٨). ومن هنا فالحق لا يُختزل الى مرجع «اجتماعي-سياسي واحد. .»(ص١٤٩) ويجب أن نؤكد «أن كل علم هو، أيضاً، ايديولوجيا» والحق «بنية سيطرة: إنه رهان مواقع السلطة ولكنه ليس مواقع السلطة هذه»(ص١٥٠).

ويكتب جيرار ميريه تحت عنوان «الليبرالية: الافتراضات والمعاني» فيعرف الليبرالية بأنها التمييز بين دائرة الدولة «التي هي دائرة السلطة السياسية»

والدائرة التي تسمى «المجتمع المدني» والحرية «التي يدور الامر حولها، هي، بالذات، حرية المالك. .» والحرية «موجودة خارج الدولة، ولكنها تحافظ على بقائها بواسطتها»(ص١٥١). والملكية «تجعل من الدولة حاميتها وصديقتها: فالمتوالية: الحرية-الدولة-الملكية هي ما يعرف الليبرالية أفضل تعريف». والقوة التي تمارسها الدولة «هي قوة الملكية». التي تؤسس «القدرة السياسية» وبها يتحول الانسان «الى مواطن»(ص١٥٢). والديمقراطية الليبرالية «هي النظام الخاص بجمهورية ملاكين»(ص١٥٣). ومهمة الدولة «تشجيع المبادلات بين المصالح الخاصة»(ص١٥٤). وفكرة الصالح المشترك «تجد أفضل تعبير عنها في فكرة الامة»(ص١٥٦). والعبارات الجوفاء «حول التقدم المعنوي والمادي والحضارة والحرية، وحول الديمقراطية، أيضاً»(ص١٥٩) لا ترمي، في الواقع، «الا الى توطيد سلطة الملاكين»(ص١٦٠). والتفكير في السياسة هو الآن «التفكير في الانسان كمالك»(ص١٦٢). «والدولة موجودة لضمان العقود وقمع السرقة»(ص١٦٣) والدولة «معطاة مع الملكية» «وهكذا، فالملكية سلطة، وهذه السلطة طبيعية»(ص١٦٤) والعامل لا ينتمي الى «المجتمع المدني انتماء البرجوازي اليه»(ص١٦٦). وتتلخص اطروحة الليبرالية بالقول: «الوجود هو الامتلاك»(ص١٦٧). «فالملكية فضيلة»(ص١٦٨). واحترام العقود «يفترض المساواة بين المتعاقدين. وهذه القدرة على التعاقد هي التي تميز أخلاقية البرجوازي الليبرالي التجارية»(ص١٧١). والاخلاقية التي يفترضها العقد «معطاة بصورة تستبق فعل التعاقد»(ص١٧٢). والدولة تبدو، نتيجة للمجتمع المدني التجاري «تتويجاً حقيقياً له»(ص١٧٣).

لقد توطدت «الدولة الليبرالية من خلال الوجوه العديدة التي نعرفها اليوم -استبدادية أو تدخلية- مدافعة عن الطبيعة البشرية ومفسرة لها ومفترسة كبيرة للبشر في الوقت نفسه»(ص١٧٧) «والنزعة الاخلاقية للدولة ليست بعيداً جداً عن الاستبدادية العادية. .»(ص١٧٨) والخير مصطبغ «بالشر بدرجات متفاوتة» ومع ذلك «لليبرالية، اجمالاً، سمعة طيبة. .»(ص١٧٩) والديمقراطية الاشتراكية «لا تفعل شيئاً خلاف تطبيق الوصفة الليبرالية مع تعديل في الصلصة»(ص١٨١).

ويكتب فرانسوا شاتليه في موضوع «العمل والصناعة: الماركسية» وهو يرى «أن التأمل السياسي والتأمل الاقتصادي غصنان متباعدان في زمن انبثاقهما لموقف واحد حيال الواقع الاجتماعي. فكلاهما يؤلفان اجابات عن مسائل لم يعد الوضع الجديد يسمح بتنحيتها جانباً..» (ص١٧٨) «وتكونت سلطة جديدة يتولاها الذين يملكون رأس مال ويعرفون كيف يضعونه في خدمة الصناعة والتجارة» (ص١٨٨) وتغيرت فكرة العمل الذي تحول «من عقاب الى وسيلة لتأمين الخلاص والذي سرعان ما سيرقى الى مصاف جوهر الانسانية نفسه» (ص١٨٩). وقد جهد آدم سميث «بصدد الربح الرأسمالي، في تبرير شرعيته» (ص١٩٤).

ويعتبر هيغل «أول مفكر نظامي للدولة-الأمة، وهو يرمي، صراحة الى تعليم معاصريه كيف يجب أن يفهموا كيانهم الخاص في حياتهم الخاصة، في فعاليتهم المهنية وفي ممارستهم كمواطنين». ويقدم مادة «لايديولوجيات متنوعة ومتعارضة» (ص١٩٦). ونقطة «انطلاق التفكير السياسي عند هيغل» «تبين نجاح النابليوني» وفشل كل الفلسفات الماضية التي ادعت تعليم الشعوب كيف تحكم نفسها: فليست وظيفة النظرية إلا التعريف بما يحققه التاريخ، ولذلك يجب التخلي عن كل طوباوية، عن كل إعادة بناء لحالة طبيعية او لحق طبيعي. ومادة الفكر الوحيدة هي التاريخ» (ص١٩٧). ويرى ان الانسان لا «يتحقق في جوهره، في عقلانيته، الا بوصفه مواطناً» (ص١٩٨) وهو يفهم «أن الصراع هو قانون الرأسمالية نفسها ومبدأ ديناميكيتها..» والمجتمع المدني عاجز عن تجاوز «التمزقات المستمرة» (ص١٩٩). وواقعية هيغل «لا تعير انتباهها، أبداً، للمسائل الدستورية: فما يهمه هو الممارسة الحكومية» (ص٢٠٠).

وتصطدم هذه «الفلسفة السياسية المغرورة» بمعارضة كيركغارد «الذي يرافع باسم الذاتية المتعطشة الى اللانهائي، ومعارضة فريدريك نيتشه الذي يهاجم الصنم الجديد، الدولة وعهدها القديم والجديد، الفلسفة المنهجية والعلم التجريبي. ولكن المعارضة المهمة هنا هي تلك التي يطورها ماركس بقدر ما هي أصل جملة نظرية جرى تبنيها تحت اسم الماركسية...» (ص٢٠٢) ويرى

ماركس أن «علينا أن نقلب الهرم الذي بناه هيغل» فالدولة «ككل ما هو في هذا العالم الاجتماعي، خاضعة لسيطرة رأس المال. . »(ص٢٠٣) اما تناقضات المجتمع المدني «فمن غير المشروع اختزالها الى جوهر منطقي واحد. فالنزاعات بين أصحاب المشاغل والتجار ليست من الطبيعة نفسها التي يكون عليها الصراع الطبقي الذي يعارض بين البروليتاريين والرأسماليين»(ص٢٠٤). وهيغل «لم يضل لأنه كان أبلهاً أو شريراً» والمهم «هو استخلاص سبب «كذبته»» ومن «المناسب شرح سبب الربح الذي هو «روح» الرأسمالية» ويجب فهم «الافعال العمالية ضد البؤس وظروف العمل المرعبة»(ص٢٠٥).

«ومزية وجهة النظر التي سمحت لماركس بتطوير نقده هي أنها اكثر تجسيداً، بالمعنى الهيغلي: فهي تجمع واقع السلطة البرجوازية القمعي والاستغلال الاقتصادي الناجم عن النظام(ص٢٠٦-٢٠٧) ونمط الانتاج الرأسمالي «يقيم علاقات انتاج وآليات استغلال فريدة». وتنشىء الرأسمالية «نظاماً ذا صلابة غريبة يحكم على غالبية السكان بالبؤس ويولد الأزمات والحروب الكثيفة». والبرجوازية تفسد «بضرورة نظامها نفسه، ما بنته»(ص٢٠٨).

«وفي حين ينضج ماركس نقداً سياسياً للسياسة الهيغلية، فإنه يبقى متأثراً بعنصر حاسم من عناصر فكر هيغل: فلسفة التاريخ»(ص٢١٠). «إن ماركس يستعير من هيغل الفكرة القائلة إن التقدم الدراماتيكي هو من عمل السلبية: إلا أنه يرى، فيه، نضال مستعبدي كل القرون»(ص٢١١).

ويسأل المؤلف: «لماذا تكون الماركسية، في أيامنا، المذهب الرسمي لدول استبدادية والراية التي ترفعها الشعوب المتعطشة الى الحرية في وقت واحد؟» ثم يتكلم على «الدوغماتية الماركسية»(ص٢١٣) «إلا انه يبقى أن الماركسية تشكلت بوصفها ايديولوجية الحركة العمالية الاوروبية»(ص٢١٤). وقد احتج مناضلون انضموا الى الماركسية عندما تبينوا «أن قيام الاشتراكية يجري على حساب الحرية وأنه أصبح شأن أقلية من القادة يكررون، وهم أقوياء بمعرفتهم، الاضطهاد البرجوازي بصورة أخرى». ويرى لينين ان البروليتاريا لديهم «فقدت بسبب

الحرب والخراب والتدميرات الرهيبة طبقيتها» و«توقفت عن الوجود كبروليتاريا»(ص٢١٨).

وكان جدانوف يمارس مهمته وما جرى انضاجه «هو منظومة حقيقية للعالم بنصوصها المقدسة وتاريخ قديسيها ونظريتها في الوجود. . »(ص٢١٩) واخلاقيتها «القائمة على عبادة البطل الايجابي والستاخنوفية، ومنهجها العلمي. . . » واخيراً «جماليتها التي هي الواقعية الاشتراكية». وقد فرضت الماركسية التي زينت على هذا النحو بوصفها «صورة وحيدة ونهائية للفكر». ويسأل المؤلف: «أهذا ما يختزل اليه جهد ماركس المتعدد الصور بعد قرن من وفاته تقريباً؟»(ص٢٢٠) وكان خطأ ستالين هنا «يقترب من حدود الجريمة»(ص٢٢١).

ان الماركسية «كأداة تحرير تزول عندما يختلط مدلول الدولة-الطبقة» مع مدلول «الحزب الذي كان لينين رائده، وإنها تكف، إذ ذاك، عن أن تكون فكراً وتصبح ايديولوجية بالمعنى الذي رفضناه في جملة هذا الكتاب، أي خطاباً يستخدم، لأكبر منفعة للسلطة القائمة، في ادارة البشر كالبوليس والجيش سواء بسواء»(ص٢٢٢).

«ايديولوجية الفتح» عنوان الفصل الثالث. . . والمقال الأول فيه عنوانه «المتوحشون والمتمدنون في القرن الثامن عشر» وهو بقلم هيلين كلاستر. وهي ترى أن «احدى سمات القرن الثامن عشر هي تجدد الاهتمام بالمتوحشين»(ص٢٢٥). وقد قرأ المفكرون المتوحشين قراءات متباينة، إذ يمكن «عن طريق كلمات متشابهة، صنع خطابات مختلفة اختلافاً محسوساً: فالمعنى يتغير، وتتغير النظرة الى الموضوع كما يتغير الموضوع أخيراً. . . »(ص٢٢٦).

ويرد سؤال هل المتوحش طيب، هل هو شرير؟ إنه يتحدث «كفيلسوف عندما يدعى الى تقديم وصفه الذاتي» وسواء بدت لغته «مباشرة واتهامية» أم «ساخرة ووقحة» فانها لغة «انسان متنور من ابناء القرن». فنحن نقرأ: «نحن ابرياء، نحن سعداء، وانت لا تستطيع الاضرار بسعادتنا. إننا نتبع غريزة الطبيعة النقية»(ص٢٢٧) وهم «متوحشون بالمعنى نفسه الذي نسمي، ضمنه، الثمار

التي انتجتها الطبيعة، من ذاتها وبتقدمها الخاص، وحشية». . . وفي الكلام على المتوحشين نرى أن «الخيال الأدبي لا يحتوي على حقائق أقل مما يحتوي عليه الخطاب العلمي، وهو يستعمل كذلك، المصادر نفسها. . .»(ص٢٢٨) «وعندما يجري الحديث عنهم، سرعان ما يجري الحديث عن الطبيعة، وعنها وحدها. .» ويرى بعضهم أن «الحرية الطبيعية هي الهدف الوحيد لسياسة المتوحشين»(ص٢٢٩).

ويقال عن الافريقي «إنه «مولود ليخدم» وإنه يحكم «بارداة السيادة التعسفية»: إن هذه الكلمات هي من كلمات لينين ولكنها تعبر عما هو، إذ ذاك موضع اتفاق»(ص٢٣٠).

ويكتب فولتير: «متوحشو افريقيا المزعومون هم الملوك الذين يستقبلون سفراء مستعمراتنا. . . إنهم يعرفون الشرف الذي لم يسمع به متوحشونا الاووروبيون أبداً». «إن شعوب امريكا وافريقيا حرة ومتوحشو اوروبا لا يملكون حتى ولا فكرة عن الحرية»(ص٢٣١).

لا دين لدى المتوحشين، وهذا يعني: «الطبيعة لا الكهنة لضبط الطباع، العقل الذي يملي اطاعة اكثر الميول طبيعية لا العقائد التي تعيقها». هكذا يفسرون ما يرونه منهم متجاهلين طقوسهم وشرح وظيفتها. . (ص٢٣٥) وهم لا يملكون الملكيات «والمتوحشون متساوون. واللامساواة والملكية يولدان معاً»(ص٢٣٦). لكن الأب غوميلا يصف هؤلاء: «فرأسه جهل، وقلبه، جحود، وصدره تقلب، وكتفاه كسل، وقدماه خوف. اما بالنسبة لبطنه المصنوع للشرب وميله الى السكر، فهما هوتان لا قرار لهما»(ص٢٣٨) «ونحن لا تنقصنا الروايات التي تراكم اوصاف الطرائف ولا تعلق أهمية إلا على «الفرادات» والتي لم تفعل، واقعاً، سوى تشويه الوقائع. إن كل ذلك حكايات خرافية صالحة، دون شك، لتسلية الناس الطيبين، ولكنها لا تصلح لالهام الفلاسفة افكاراً». وتطابق «الوقائع مع العقل هو الذي سيسمح باثبات صدقه»(ص٢٣٩)

«والمجتمع المتوحش هو، أيضاً مجتمع الاصول: ويثبت ذلك تطابقه مع الطبيعة». ويبقى السؤال: لماذا بقي كذلك؟ وهل لم يكن تطوره

ضرورياً؟»(ص٢٤١) وهل تستطيع اوروبا أن تتأمل «صورة طفولتها في الشعوب الصغيرة المستعبدة او شمال العالم القديم؟»(ص٢٤٤)

إن روايات الرحالة «غير كاملة ولا موثوقة، اذن، وهي جزئية ومشكوك بها ومجموعة دون حكم ولا ترتيب»(ص٢٤٧).

ويكتب ميشيل كورينمان وموريس رونال تحت عنوان «ايديولوجيات الاقليم». فيقولان: «لم يكن المكان يفهم، في العهد الاقطاعي، إلا من خلال شكل الملكية: فهو تراصف املاك، وهي املاك إلهية اولاً». والارض «مقسومة الى ثلاث قارات تتطابق مع مناطق دينية»(ص٢٤٩). والاقليم «هو امتداد لجسد الأمير»(ص٢٥٠) ثم احتلت الامة مكان الامير... وقد انتج الثوريون «اقليماً ملتهباً، جديداً». وباعادتهم توزيع السلطة «يعيدون تركيب المكان الواقعي والخيالي..»(ص٢٥٢) ولم يكن قبل ذلك مجدياً أن «يعرف الرعايا شكل البلاد، فصور الملك هي، وحدها، التي كانت متداولة»(ص٢٥٥). اما ما يتأكد «خلف اعطاء الصفة الطبيعية للحدود» فهو الدفاع(ص٢٦٠) ومن ثم صار روزفلت يعلن: «اميركا العالم هي قدرنا»(ص٢٦١) واختلط الخطاب الامريكي «الرسولي والامبريالي. فـ«بيان القدر» يجمع لاهوتاً للتوسع الى استراتيجية عالمية قصداً..»(ص٢٦٢) ولا «يمكن للمسألة أن تحسم ضمن حدود الحق. فهي لا تحسم، كما نعلم، إلا بالعنف، وسوف يتم ذلك»(ص٢٦٤). ولم «تعد المواجهة بين مركز وطرف، بل بين امتين، احداهما فاسدة وآفلة والاخرى مزدهرة ومنذورة للقوة»(ص٢٦٦). وقد تراجعت «الامبراطورية البريطانية الى الطرف». وصار الكلام على الهيمنة الاوروبية يجري «بصيغة الماضي»(ص٢٦٧). اما بالنسبة للامريكيين، فإنهم تحت الحماية الالهية». والطبوغرافيا «المادية تزدوج بطوبولوجيا توراتية..»(ص٢٦٩) وليجدد «العالم الجديد العالم القديم». «لقد عينت العناية الالهية أمريكا مسرحاً على الانسان أن يبلغ فيه قوامه»(ص٢٧٠).

«قال ماركس عن الألمان أن «رأسهم فلسفي». وكان يشير، بذلك، الى عجزهم عن تحقيق وحدتهم القومية «على الارض». «ومع تكوين الرايخ

الثالث، نزلت الايديولوجيا الالمانية من سماء الافكار الى الارض الثابتة»(ص٢٧١)... «وهكذا يجري الانتقال من فلسفة الى جغرافية سياسية يجسدها هيغل ثم راتزل». وراتزل يرى أن «الحركية صفة اساسية للشعب الحي..»(ص٢٧٣) ولا توجد «عقبات مطلقة في وجه حركة الحياة، بل تحريض مستمر على البحث عن مدى حيوي»(ص٢٧٤). وتبقى الارض «ثابتة ومقاومة للظواهر الميكانيكية التي تطرأ عليها»(ص٢٧٥). ويحدث الشعب لنفسه ساحة معينة «تتطور بصورة مصاحبة لتاريخ الشعب». ويرقى الشعب «الى الشكل القومي بالتوعية»(ص٢٧٦). وتؤثر «الارض في الشعب الذي يحولها بدوره»(ص٢٧٧). والتضاريس تؤثر «في سياسة الدول» وتؤثر في قابلية الشعوب للتجذر. والدولة تصبح عضوية بتنظيم الارض من جانب الشعب»(ص٢٧٨).

ويقترح راتزل على الالمان «أن يوحدوا دولتهم..» «وان يقضموا من الجيران ليتوسعوا في اوروبا وأن يصنعوا لانفسهم مكاناً في السوق»(٢٧٩). و«يكتفي السويدي كجيلين بالتطرف بمفاهيم راتزل الرئيسية..» ويستعيد اطروحات الانكليزي ماك كيندي الذي يرى «أن كتلة واحدة من الارض هي الهامة: مجموعة اوروبا–اسيا–افريقيا التي كان يسميها الجزيرة العالمية التي يقابل موكزها، المنطقة الاساسية، القلب، روسيا». «من يمسك باوروبا الشرقية يمسك بقلب العالم..»(ص٢٨١) واسرائيل تستغل «هذه الوحدات الايديولوجية»(ص٢٨٢).

ويكتب ميشيل كورينمان وموريس رونال أيضاً تحت عنوان «النموذج الأبيض». ان تصنيف النوع البشري «فكرة بسيطة وقديمة». اما تمييز «الانسان الملون واستغلاله من جانب الانسان ذي اللون الآخر، المشيدين في نظام، فأمران حديثان»(ص٢٨٣). «فضم معيار عرقي الى نظام العمل المأجور يسمح باستغلال كثيف، أقصى لليد العاملة المستعمرة». وما يُجرّب في المستعمرات «يعاد استثماره في المتروبول، مطبقاً على البيض أنفسهم»(ص٢٨٥). و«تتحدث النماذج البيضاء عن السلطة دون أن تدل على ما هي عليه: سلطة

طبقة، سلطة دولة، سلطة امبراطورية»(ص٢٨٦). وما «يميز السلطة البيضاء هو تباين الأنظمة الحقوقية» والعرق ينجم «عن معايير بيولوجية بقدر ما ينجم عن سياسات عرقية»(ص٢٨٩) «وتوزيع الصفات يقيم تقسيماً عالمياً للعمل»(ص ٢٩١). والعرق «غير قابل للتعريف ولكنه قابل للوصف» وهو في «حالة صيرورة» و«النقاء خديعة والتفوق هو عمل سيرورة»(ص٢٩٢). ان المنهج التاريخي «يبرر بمرونته القصوى، الغزوات والالحاقات وضروب النفي او التحالفات»(ص٢٩٦) واستنباط «حالات خاصة بالعرق يمر، فعلاً، باختزال التاريخ الى أحداث معزولة»(ص٢٩٧).

والخلاصة: يبقى «تعارض الاغريق-البرابرة مبتسراً، إنه يشير الى تفوق حضارة أو مؤسسات وليس الى تفوق عرقي». والامر «بالنسبة «للعرق» هو مثله فيما يتعلق «بالعمل». إن اكثر المقولات تجريداً تبقى، على الرغم من انطباقها على كل العصور، نتاج شروط تاريخية ولا تصح تماماً، إلا بالنسبة لهذه الشروط وضمن اطارها»(٣٠٠).

«من الارض الى القمر» هو عنوان مقال رافيل بيدال. وهو يقارن بين ما اكتشفه غاليله وبين هبوط «ارمسترونغ على القمر» ثم يعرض ما اثير من شكوك حول آراء غاليله وما استقبل به ارمسترونغ من تهليل... فالاذهان «انفتحت على العلم»(ص٣٠١) وكان «ينبغي اجراء تعلم جديد للرؤية»(ص٣٠٢). ويذكر أن غاليله كان «يعدّل العلاقة بالاشياء، كان يدخل ممارسة جديدة وطريقة جديدة في المحاكمة» اما ارمسترونغ فقد مضى الى «القمر مثل بابا نويل امريكي» اذ كان يتمتع بدعم الكنيسة والدولة ومباركتهما. (ص٣٠٣) وكان غاليليه يبحث «عن البرهان عن نظرية ويريد الحسم بين فرضيتين». «بين تصورين للعالم. ولا شيء من هذا في بادرة ارمسترونغ»(ص٣٠٤)

ويمر المؤلف بتاريخ تطور علم القذائف والصواريخ من مصر القديمة، مروراً بالصين واليونان، الى المايا ويشير الى افضال العلم العربي.. ثم يصل الى الصاروخ الالماني النازي ثم ذكر أن «العلماء الذين كانوا موجودين في نوردهاوزن استأنفوا العمل في امريكا...» واصبح «الجنرال ولتر دور بنرجر

مستشاراً للطيران الامريكي في شؤون الصواريخ»(ص٣٠٥). ثم تعودت «الشعوب على كون الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة يعرفان الحقيقة وانهما يخفيانها. فمن الآن فصاعداً، يموه العلم تحت الاكذوبة»(ص٣٠٦). وكان رهان الاطلاقات الى الفضاء سياسياً، والقوتان «العظميان تجنيان ارباحاً دعائية ضخمة» من المباراة في الكون(ص٣٠٧)

ويطرح المؤلف المسألة على نحو جديد، اذ يرى ان غاليله قد قلب النظرية القديمة باكتشافه، اما المعارف الجديدة فلم «تقلب اية نظرية» وان نزول ارمسترونغ كان للدعاية اكثر مما هو للعلم فالتقاط «الصخور كان يمكن، ايضاً، أن يجري بواسطة روبوت (انسان آلي)(ص٣١٤)... «وهكذا احرزت ضروب تقدم في فن تحويل الانسان الى روبوت، وعلم النفس ربح من جراء ذلك»(ص٣١٥). وقد استنتج «أن النظام الامريكي متفوق على كل نظام آخر» ومن ثم يستنتج «تفوق سيارات الجنرال موتورز والكوكاكولا والمنافسة الحرة». وبما ان الانسان «كان على القمر، فالانسان كائن متفوق. أي انسان؟ ارمسترونغ؟ العسكري الامريكي؟ الرئيس نيكسون»(٣١٦) وكانت الرحلة الى القمر «مناسبة درس في المنطق وولدت اخلاقاً جديدة: فنوعية النظام السياسي تقاس بقوة صواريخه». «وعندما كان الامر يدور حول غزو فضاء في الغرب، كانت توزع على الهنود أغطية موبوءة بالجدري». «إن القرار الذي اتخذه الرئيس كنيدي بارسال رجال الى القمر، وهو قرار اتخذ للتعويض عن فشل الانزال في خليج الخنازير في كوبا، وكذلك قرار ايقاف برنامج ابولو عام ١٩٧٢ -في عهد الرئيس نيكسون- يطرحان مسألة العلاقات القائمة بين الدول الحديثة والبحث العلمي»(ص٣١٧).

والحل الذي «وجد للتوفيق بين حاجات دول قوية ومبادئ «الليبرالية الاقتصادية» هو حل «دولة تكون زبوناً متميزاً للشركات الكبرى»: الدولة زبون». ولكنها زبون يكون ملكاً»(ص٣١٨). وكان «للبرنامج الفضائي الامريكي، فضلاً عن وظيفته في تسيير الاقتصاد الخاص، في الاصل، هدف هو تدمير الاقتصاد السوفياتي»(ص٣١٩). «وغالباً ما يجهل العالم أنه يمكن أن يكون لهدف بحثه نتائج عسكرية»(ص٣٢١). والعالم «لا يعرف من يدفع.

والخداعه بصورة أفضل، توزع الاعتمادات من جانب وكالات تصعب معرفة ما هي عليه». «وبعض العلماء يسهمون، دون أدنى خجل، في برنامج عسكري». ولا «أحد يفكر في انتقاد العلماء الذين يسهمون في عمل موت»(ص٣٢٢).

اندريه غلوكسمان يتكلم على «ايديولوجيات التعايش» فانطلاقاً من القول: «الحياة في السلم أفضل من الحياة في الحرب» تسقط «عقيدة التعايش السلمي ضباب كلماتها» وهذه الايديولوجية لا تصنع «ضروب سلام متينة اكثر مما تصنع آداباً جيدة بالمشاعر «الحسنة»، بالمشاعر التي تصادق النخبُ في السلطة على كونها «حسنة»»(ص٣٢٥) «والتاريخ لا يعرف عصور سلم حتى لو بدا بعضها أقل حربية من بعضها الآخر»(ص٣٣١). «والناس «الطيبون» يذهبون الى الحرب وهم يغنون كالاخرين». والفاتح «هو، دوماً، صديق للسلم»(ص٣٣٢)و«كل الانبياء المسلحين كانوا منتصرين، وكل المجردين من السلاح كانوا مغلوبين». كما يؤكد ماكيافيلي(ص٣٣٣) «ويجب أن نعد وفرة النظريات ذات الهيئة العلمية حول التعايش من بين اشعاعات هيروشيما وناغازاكي»(ص٣٣٤). والمدن «الممسوحة بالدمار ليست قليلة في تاريخ الحروب»(ص٣٣٥) وقد صار الشعار «الزم الهدوء وإلا انفجرنا كلانا». والخوف «من موت مشترك هو اكبر سبب للحياة جنباً الى جنب» وتزايد سباق التسلح وتطورت الجاسوسية. (ص٣٣٧) وكل «سلطة تتوطد بالتدمير قبل أن تتوطد بالبناء. فالقوة هي، قبل كل شيء، الارهاب»(ص٣٤٥). «وقد القت القوات الامريكية من القنابل، على فيتنام، اكثر مما استعملته خلال الحرب العالمية الثانية كلها»(ص٣٤٨).

ويتكلم كريستيان ديكان على «ايديولوجيات التحرر» فيذكر ان القواميس تنتقل من «الحرية» الى «الليبرالية» وتغفل «التحرر» أما جيل اليوم «الضائع» فقد نشأ عن «اختلاط مزج بين التحرر والاشتراكية. والعالم الثالث كان مكاناً جيداً». ويسأل «ما اذا كانت الاستقلالات لا تبني دولاً على غياب المجتمعات المدنية»(ص٣٥١). لقد الغيت «السيطرة الاستعمارية» ولم تتزعزع اسس

السيطرة «في أي مكان»(ص٣٥٢) . والا لماذا «انهارت الثورات الوطنية بعد أن تغلبت على الأعداء الخارجيين واستحالت الى مراجع بيروقراطية؟»(ص٣٥٣) ولماذا بدأت «صعوبات الامس» «غداة النصر»؟(ص٣٥٤) لقد عدلت الايديولوجيات خريطة العالم وظلت وريثة القرن الثامن عشر فكرياً . . . وقد برر الغرب استعماريته «بالداروينية» فغالباً «ما استخدم التطور البيولوجي مثالاً ممتازاً للمنافسة الحياتية وانتصار الاقوياء على الضعفاء، السادة على العبيد»(ص٣٥٦) .

ويتكلم المؤلف على الحرب الشعبية وتجاربها ماراً «بـ«ماوتسي تونغ والستراتيجية» و«غياب، هوشه مينه والجبهة الوطنية للتحرير» . فانطلاقاً «من ديان بيان فو، اصبحت حرب الشعب هذه حرباً نموذجية»(ص٣٦٧) . والعمل الطويل «هو الذي صنع أصالة نضال الفيتناميين»(ص٣٦٨) . ثم يتكلم على «فانون: عنف الفرق» فالمستعمر لا يستطيع أن «يقابل تدمير تاريخه إلا بحاضر من النضال . فالثورة الشعبية تجد شرعيتها، كما تجد تبريرها التكتيكي في داخلها» . والسيد لا يهمه اعتراف العبد به فهو يريد «عمله»(ص٣٧٠) والميراث الاستعماري «لن ينتزع إلا بعنف تطهيري»(ص٣٧٢) .

«ولكن مسألة السلطة تبقى غير مفكر بها من جانب فانون الذي يبقى سجين الطور البطولي من النضال المسلح» وهو يرى مثل غيفارا «أن الحزب التقليدي غير قابل لأن يقود الثورة» لقد اجتاز «الساحة الثقافية للبحث عن الهوية في العنف المتطرف»(ص٣٧٣) . ويعارض فانون «الزنوجة العزيزة على قلب سنغور»

ويتكلم المؤلف على «نكروما والوحدة الافريقية» فنكروما كان يطمح «الى تجهيز حزبه وافريقيا بتصور فلسفي وسياسي متلاحم لا يعود يكتفي بـ«فلسفة افريقية» اسطورية»(ص٣٧٥) . بل «يحلل آليات المصلحة الامبريالية دون أن يقع، قط، في ذاتية وعظية»(ص٣٧٦) . ثم يغدو «نكروما الذي تخلى عن ضبط تحليل الاستقلال الاقتصادي اكثر ابهاماً، اكثر «ايديولوجية» . »(ص٣٧٧) وصارت التنظيمات تعيش «في برهة الاستقلال، في وهم السلطة الخالص» . . وفي الكونغو كان «العالم يصغي الى خطابات

لومومبا، ولكن احداً، في ليوبولدفيل، لا يتحرك عن مكانه ليصغي اليه»(ص٣٧٨).

وقد لعب غيفارا «دور ايقونة». . و«غيفارا ناشيء عن حماسة ديان بيان فو. .»(ص٣٧٩) والسياسي والعسكري «يشكلان، في نظره، كلاً عضوياً. .»(ص٣٨٠) وتبقى المسألة: «كيف تحرر الجماهير عندما لا تكون موجودة فيزيائياً؟»(ص٣٨١)

ومع «نهاية نشوة نزعة العالم الثالث» صار لزاماً «احلال تحليل الحاضر محل الحماسة الماضية اذا اردنا أن نكون سياسيين، أي عمليين». فقد اساءت البيروقراطيات «الى حلم التحرر الكبير»(ص٣٨٢) وليس «للهند شيء كبير تشترك به مع اوغاندا» والولايات «المتحدة تنمو بالاعتماد على ذاتها نموها بالاعتماد على النهب على الاقل»(ص٣٨٣). والدولة «هي، دائماً، الدولة». انها «الوسيط الذي يحتوي على كل الوسطاء الآخرين»(ص٣٨٤).

كان ينبغي «أن تخرج من البؤس والاذلال انظمة ثورية. .» لماذا لم يحدث ذلك؟ «إن حيوانات خلد جديدة، مازالت مجهولة، ما زالت غير مرئية، تواصل القرض»(ص٣٨٥).

«الايديولوجية والتمرد» هو عنوان مقال اندريه غلوكسمان. وهو يرى ان «دليل وجود التمرد يقدمه التمرد، وهو ليس دليلاً «ايديولوجياً» مهما كان المعنى الذي يعطى للايديولوجية: وهم لا علمي او ضد العلم او. .» وثمة ضروب «تمرد» «على الرغم من الايديولوجيات الحديثة»(ص٣٨٧) وضروب التمرد «تأتي من مناطق الظل التي لا تسيطر عليها السلطة المركزية سيطرة مطلقة». وتقنية السلطات تقوم «على رد التمرد الى مستوى الاقلية حتى خمود النيران. ورهان التمرد «هو كسب الاغلبية». وهنا يجب «مزاوجة جيش البندقية» بجيش القلم(ص٣٨٨). وإما «أن يقاتل التمرد على أرضه، مع «جماهيره» واما يخسر»(ص٣٩٠). وضروب التمرد «تستخدم في دفاعها مزايا الزمان والمكان». والمتمردون يخوضون «حروباً دفاعية ستراتيجياً، ولكنها، بالضرورة، هجومية ايديولوجياً». «فالتمرد الجماهيري قد يعوض عن ضعفه المادي بتعصبه المعنوي واحلامه»(ص٣٩١).

والضعيف «لا يتمرد الا ليربح كل شيء». «وربح كل شيء: تعصب حديث»(ص٣٩٢) «وتتخذ الرسولية الحديثة لنفسها مهمة هي التطرف بالتمرد. وهي تضعه في ديكورات جديدة». «وعندما تستولي الايديولوجية الحديثة على التمرد، فإنها تأسره في ثورة تقدم، كل مرة، على انها علمية، جذرية ونهائية». «ومن هنا بدت، كلها، مفلسة اذا نظرنا اليها نظرة حديثة: فهي لم تبدأ العالم، من جديد، من الصفر»(ص٣٩٤). وتكون «الايديولوجية والتمرد» مترابطين»(ص٣٩٥) الثورة تسأل المواطن «ماذا تريد» والدولة تسأل: «ماذا تقترح؟» «فالثورة تغير كل شيء والدولة تنظم كل شيء»(ص٣٩٦).

و«ما هو التمرد الذي لا يدعي أن أمامه عالماً يربحه؟»(ص٣٩٧)

«ان الاوصاف والتفسيرات «العلمية» للثورة لا تحصى، ولكن المهمة التي يبدو على الثورة أنها تعهد بها الى الانسان الحديث فريدة: اخراج نظام نهائي من فوضى يفترض أنها مطلقة». وتكون «الثورة العنيفة مسبوقة بثورة «صامتة»(ص٣٩٩) وكل الدروب العلمية «تؤدي الى السلطة المركزية للدولة الحديثة على الاقل، إن لم تكن تؤدي الى روما»(ص٤٠١). ثم إن «الفاعلين والمؤرخين والفلاسفة يجدون مشقة كبيرة في انهاء الثورة بشيء غير التعسف». وكل ضروب التمرد «مهما كانت عليه، ليست ختامية ولانهائية»(ص٤٠٣) «إنها تجدد عدوها..» وضروب التمرد «تصنع القوة الانتاجية للتاريخ الحديث»(ص٤٠٤) ولن يكتشف «في ضروب التمرد الاجتماعية والعقلية والثقافية كل شيء أو لا شيء، بل محرك للتاريخ، ملح الارض»(ص٤٠٥)

في الخاتمة يحدد فرانسوا شاتليه افكاراً ليست استنتاجات بل هي مسائل تستحق المزيد من التأمل.. غاية قرابة «نجد بين الليبرالية البريطانية (باستثناء ما يتعلق بايرلندا الشمالية) وتلك التي تعيث، حالياً، فساداً في شيلي؟»(ص٤١٠) وما هي ذي العلوم «تدمج تدريجياً في مناورات الدولة الثقيلة». فهل يعني هذا «أنه ليس هناك جدل ايديولوجي؟ وأن صراع الافكار قد قضي عليه؟» «إن تأكيد ذلك هو من قبيل التسرع»(ص٤١٢).

وفي الصفحات الاخيرة من الكتاب جدول اجمالي على قدر كبير من الاهمية يمتد على اكثر من خمسين صفحة من صفحات هذا الكتاب الثمين.